

النجاة

في المنطق والالهيات

تأليف

الشيخ الرئيس أبو علي الحسين
ابن علي بن سينا
٤٢٨هـ - ١٠٣٧م

حقق نصوصه وخرج أحاديثه
الدكتور
عبد الرحمن عميرة

الجزء الثاني

دار الجيل
بيروت

الطبعة الأولى
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

النّجاةُ..

في المنطِقِ والالهيات



فصل في النفس الحيوانية

وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان، محركة ومدركة، والمحركة على قسمين[١]: إما محركة بأنها باعثة، وإما محركة بأنها فاعلة. والمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية والشوقية[٢]، وهي القوة التي إذا ارتسم في التخيل الذي سنذكره بعد صورة مطلوبة، أو مهروب عنها حملت القوة التي نذكرها على التحريك. ولها شعبتان، شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلباً للذة. وشعبة تسمى قوة غضبية، وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل، ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة. وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ، أو ترخيها، أو تمدها طولاً، فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ. وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين. فإن منها قوة تدرك[٣] من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل. والمدركة من خارج هو الحواس الخمسة أو الثمانية[٤]. فمنها البصر، وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة. ومنها السمع، وهي قوة مرتبة في العصب المفروق في سطح الصماخ[٥] تدرك صورة

(١) في (ب) تنقسم إلى قسمين.
(٢) سقط من (ب) لفظ (الشوقية).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (الأشياء)
(٤) سقط من (أ) لفظ (الثمانية)
(٥) الصماخ بالكسر: خرق الأذن، وقيل: هو الأذن نفسها والسين لغة فيه.

ما يتأدى إليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ، ويموجه بشكل نفسه، ويماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع. ومنها الشم. وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك ما يؤدي إليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح، أو المنطبع فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة. ومنها الذوق، وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم المتحللة من الأجرام المماسة له، المخالطة للرطوبة اللعابية التي فيه، فتستحيل إليه. ومنها اللمس، وهي قوه منبثة في جلد البدن كله ولحمه، فاشية فيه، والأعصاب[1] تدرك ما تماسه، ويؤثر فيها بالمضادة، ويغيره في المزاج أو الهيئة، ويشبه أن تكون هذه القوة لا نوعاً واحداً، بل جنساً لأربع قوى منبثة معاً في الجلد كله. الواحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد. والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين. والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس، إلا أن اجتماعها معاً في آلة واحدة يوهم تأحدها في الذات. والمحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحس، وتنطبع فيها فتدركها القوة الحاسة. وهذا في اللمس والذوق والشم والسمع كالظاهر. وأما البصر فقد ظن به خلاف هذا. فإن قوماً ظنوا أن البصر قد يخرج منه شيء فيلاقي المبصر، ويأخذ صورته من خارج، ويكون ذلك إبصاراً. وفي أكثر الأمر يسمون ذلك الخارج شعاعاً. وأما المحققون [illegible]لون: إن البصر إذا كان بينه وبين المبصر شفاف بالفعل، وهو جسم لا لون له، متوسط بينه وبين البصر، تأدى شبح ذلك الجسم ذي اللون الو[illegible] عليه الضوء إلى الحدقة، فأدركه البصر. وهذا التأدي شبيه بتأدي الألوان بتوسط الضوء إذا انعكس الضوء من

---

(١) العصب: وهو جسم لين لدن ينشأ من الدماغ والنخاع كنهر يأخذ من عين فالعين الدماغ، والنهر النخاع، وفائدته الحس والحركة لسائر الأعضاء، ولما كان الدماغ غير محتمل للأعصاب ينشأ منها ويصل إلى أقصى غاية البدن أجرى الله تعالى منها نهراً في الدماغ لتتشعب منه الجداول وتصل إلى جميع أجزاء البدن، وأما أعصاب الرأس فتفيد الحس والحركة للوجه والأعضاء الباطنة، وأما سائر الأعضاء الظاهرة فإنها تستفيد بالحس والحركة من النخاع.

شيء ذي لون، فصبغ بلونه جسماً آخر، وإن كان بينهما فرق، بل هو أشبه بما يتخيل في المرآة. ومما يدل على بطلان الرأي الأول أن ذلك الخارج إما أن يكون جسماً أو لا يكون جسماً. فإن لم يكن جسماً، فالحكم بالحركة والانتقال عليه باطل، إلا على المجاز بأن يكون في البصر قوة تحيل ما يلاقيه من الهواء وغيره إلى كيفية ما، فيقال: إن تلك الكيفية خرجت من البصر، ومحال أن يكون جسماً، وذلك لأنه إما إن يخرج واتصاله ثابت، فيلاقي كرة الثوابت، فيكون قد خرج من البصر في صغره جسم مخروط، وعظمه هذا العظم، ويكون مع ذلك قد ضغط الهواء ودفعه، والأفلاك كلها ودفعها، أو نفذ في خلاء. وكلا الوجهين ظاهر البطلان، أو يكون قد انفصل وتشظى[1] وتفرق، فيجب من ذلك أن يكون الحيوان يحس بشيء منفصل عنه متشظى متفرق، وأن يحس بالمواضع التي يقع عليها ذاك[2] الشعاع دون ما لا يقع، فيحس من الجسم بتفاريق نقطية، ويفوته الغالب منه. وإما أن يكون هذا الجسم يتصل ويتحد بالهواء والفلك، حتى تصير الجملة كعضو واحد للحيوان، فتكون جملة ذلك حساساً. وهذه الإحالة أيضاً عجيبة، ويجب إذا تزاحمت الأبصار أن تكون هذه الإحالة أقوى، فيكون الواحد إذا اجتمع مع الجماعة أشد ابصاراً منه إذا كان وحده. فإن الكثير أشد إحالة من المنفرد بذاته. ثم هذا الجسم الخارج لا محالة إما أن يكون بسيطاً، وإما أن يكون مركباً، وعلى مزاج خاص، وحركته لا تخلو إما أن تكون بالإرادة أو تكون بالطبيعة. ونحن نعلم أن ذلك ليس بحركة إرادية اختيارية، وإن كان فتح الأجفان وغلقها اراديتين ، فبقي أن يكون طبيعياً، والطبيعي البسيط يكون إلى جهة لا إلى جهات شتى، والمركب يتحرك بحسب الغالب إلى جهة واحدة، لا إلى جهات شتى، وليس كذلك حال هذه الحركة عندهم، ثم إن كان المحسوس يرى من جهة القاعدة المماسة من المخروط، لا من جهة الزاوية، فيجب أن يكون المحسوس البعيد يحس بشكله وعظمه كما يحس لونه إذا كان الحاس يلاقيه ويشتمل عليه. وأما إذا أحس من جهة الزاوية، أعني الفصل المشترك بين

(١) سقط من (ب) لفظ (وتشظى).
(٢) ليس في (ب) لفظ (ذاك).

الجليدية، وبين المخروط المتوهم كان كلما كان الشيء أبعد، كانت أصغر، وكان الفصل المشترك أصغر، وكان الشبح المنطبع فيه أصغر، فيرى أصغر. وربما كانت الزوايا بحيث تفوت الحس فلا يرى. وأما القسم الثاني فهو أن يكون الخارج لا جسماً بل عارضاً أو كيفية، فيجب أن يكون كلما كان الناس أكثر أن تكون هذه الاحالة والاستحالة أقوى، ويعرض المحال الذي ذكرنا، ثم يكون الهواء حينئذ إما مؤدياً، وإما حساساً بنفسه[1]. فإن كان مؤدياً غير حساس، فالإحساس كما نقوله هو عند الحدقة[2] لا من خارج. وإن كان الحساس هو الهواء عرض المحال الذي ذكرنا أيضاً، ووجب إذا كان ريح أو اضطراب في الهواء أن تضطرب الأبصار بتجدد الاستحالة وتجرد الحاس شيئاً بعد شيء. كما إذا عدا الإنسان في هواء ساكن، فإنه حينئذ تضطرب عليه الابصار للأشياء الدقيقة، فإذا ليس الأبصار بخروج شيء منا إلى المحسوس علينا، وإذ ليس ذلك جسمه، فهو إذاً شبحه. ولولا أن الحق هذا الرأي، لكان خلقة العين على طبقاتها ورطوبتها، وشكل كل واحدة منها وهيئته معطلة.

فصل في الحواس الباطنة

وأما القوى المدركة من باطن، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات. ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً، ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً. ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً. والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً. لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى النفس، مثل إدراك الشاة لصورة الذئب. أعني شكله وهيئته ولونه. فإن نفس الشاة الباطنة تدركها ويدركها أولاً حسها الظاهر. وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه

(١) سقط من (أ) لفظ (بنفسه).

(٢) الحدقة: ثقب يتسع ويضيق في حال دون حال بمقدار حاجة الجليدية إلى الضوء، فيضيق عند الضوء الشديد، ويتسع في الظلمة وهذا الثقب: هو الحدقة ويسمى الطبقة العينية.

النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة معنى المضاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه وهربها عنه من غير أن يكون الحس يدرك ذلك البتة. فالذي يدرك من الذئب أولاً بالحس. ثم القوى الباطنة هي الصورة، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فهو المعنى. والفرق بين الإدراك مع الفعل والإدراك لا مع[1] الفعل أن من شأن أفعال بعض القوى الباطنة أن تركب بعض الصورة والمعاني المدركة مع بعض وتفصله[2] عن بعض، فيكون لها إدراك وفعل أيضاً فيما أدركت، وأما الإدراك لا مع الفعل فأن يكون الصورة أو المعنى يرتسم في الشيء فقط من غير أن يفعل فيه تصرفاً البتة. والفرق بين الإدراك الأول والإدراك الثاني أن الإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول قد وقع للشيء من نفسه. والإدراك الثاني هو أن يكون حصولها له من جهة شيء آخر أداها إليه. فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة فنطاسيا، أي الحس المشترك، وهي قوة مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبقة في الحواس الخمس متأدية إليه منها، ثم الخيال والمصورة، وهي قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات.
واعلم أن القوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ، فاعتبر ذلك في الماء، فإن له قوة قبول النقش، وليس له قوة حفظه. ثم القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، ومفكرة بالقياس إلى النفس الانسانية وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار، ثم القوة الوهمية، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة

(١) في (ب) من دون الفعل بدلاً من (لا مع الفعل).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (كذلك).

الحاكمة بأن الذئب مهروب منه، وأن الولد معطوف عليه، [1] ثم القوة الحافظة الذاكرة، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالاً إلى الحس، ونسبة تلك القوة إلى المعاني كنسبة هذه[2] القوة إلى الصورة المحسوسة. فهذه هي قوة النفس الحيوانية. ومن الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها، ومنه ما له بعضها دون بعض. أما الذوق واللمس فضروري أن يخلق في كل حيوان، ولكن من الحيوان ما لا يشم، ومنه ما لا يسمع، ومنه ما لا يبصر[3].

فصل في النفس الناطقة

وأما النفس الناطقة الانسانية فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة وقوة عالمة. وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الإسم. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان إلى الأفاعيل[4] الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصها إصلاحية، ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها، وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية أن تحدث فيها هيئآت تخص الإنسان تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك. وقياسها إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة، واستنباط الصناعات الانسانية وقياسها إلى نفسها أن فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء الذائعة

(١) راجع ما كتبه الإمام زكريا بن محمد بن محمود القزويني في كتابه عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ص ١٩٢ وما بعدها.

(٢) سقط من (ب) لفظ (هذه).

(٣) كنا نتمنى أن يقدم لنا الرئيس الجليل إبن سينا نماذج من هذه الأنواع.

(٤) في (ب) الأعمال بدلاً من (الأفاعيل).

المشهورة مثل أن الكذب قبيح والظلم قبيح، وما أشبه ذلك من المقدمات المبينة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق. وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوى الأخرى التي نذكرها حتى لا تنفعل عنها البتة، بل تنفعل هي عنها وتكون مقموعة دونها لئلا يحدس فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية، وهي التي تسمى أخلاقاً رذيلة، بل أن تكون غير منفعلة البتة، وغير منقادة، بل متسلطة، فيكون لها أخلاق فضيلية. وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضاً، ولكن إن كانت هي الغالبة تكون لها هيئة فعلية، ولهذه هيئة انفعالية، فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا، وخلق في ذلك. وإن كانت هي المغلوبة يكون لها هيئة انفعالية، ولهذه هيئة فعلية غير غريبة، أو يكون الخلق واحداً وله نسبتان. وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة، لأن النفس الإنسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد، وله نسبة وقياس إلى جنبتين، جنبة هي تحته، وجنبة هي فوقه. وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة. فهذه القوة العاملة هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبة التي دونها، وهو البدن وسياسته[1]. وأما القوة النظرية[2] فهي القوة التي له بالقياس إلى الجنبة التي فوقه لينفعل ويستفيد منه، ويقبل عنه. وكأن للنفس منا وجهين: وجه إلى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة[3] أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادئ العالية. ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك، والتأثر منه هذا.

(١) سقط من (ب) جملة (وهو البدن وسياسته).
(٢) في (ب) الفطرية بدلاً من (النظرية).
(٣) ليس في (أ) لفظ (البتة).

فصل في القوة النظرية ومراتبها

وأما القوة النظرية، فهي قوة من شأنها أن تنطبع[1] بالصور الكلية المجردة عن المادة. فإن كانت مجردة بذاتها، فذاك. وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء. وسنوضح هذا بعد. وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصورة نسب. وذلك لأن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له، وقد يكون بالفعل. والقوة تقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير. فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء، ولا أيضاً حصل ما به يخرج. وهذه كقوة الطفل على الكتابة. ويقال: قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبي الذي ترعرع[2] وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة. ويقال: قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب، بل بكيفية أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب. والقوة الأولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية. والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة. والقوة الثالثة تسمى ملكة، وربما سميت الثانية ملكة، والثالثة كمال قوة. فالقوة النظرية إذاً تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة ـ التي ذكرناها[3] ـ نسبة مّا بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي يحسبها. وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً. وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع. وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولى[4] الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور، وهي موضوعة لكل صورة، وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة. وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات لمعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية. وأعني

---

(١) في (ب) تشكل بدلاً من (تنطبع).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (شب).
(٣) سقط من (ب) هذه الجملة الاعتراضية.
(٤) سبق الحديث عن الهيولى في كلمة وافية في الجزء الاول.

بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق، لا باكتساب، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، فما دام إنما يحصل فيه من العقل هذا القدر بعد فإنه يسمى عقلاً بالملكة[1]، ويجوز أن يسمى هذا عقلاً بالفعل بالقياس إلى الأولى، لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل. وأما هذه فإنها أخذت تقيس بالفعل. وتارة تكون له نسبة مّا بالقوة الكمالية. وهذا أن يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية. إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونة. فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها، وعقل أنه عقلها. ويسمى عقلاً بالفعل لأنه عقل، ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب. وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعده، وتارة تكون لها نسبة ما بالفعل المطلق، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل، فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً، لأنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل، وأنه إذا اتصل له العقل بالقوة نوعاً من الاتصال، انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج. فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى عقولاً نظرية، وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني، والنوع الانساني منه. وهناك تكون القوة الانسانية تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله.

(١) الملكة: صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحذق ومهارة مثل الملكة العددية، والملكة اللغوية، ويرادفها القوة والقدرة، والاستعداد الدائم وتحقيق ذلك أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية، وتسمة حالة ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس، حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة. راجع تعريفات الجرجاني.

فصل في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم

واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم، أو حصل من نفس المتعلم متفاوت. فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور[1]، لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى. فإن كان ذلك الانسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه، سمي هذا الاستعداد القوي حدساً. وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال[2] إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك، كأن الاستعداد الثاني حاصل له، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً، وهو من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم، ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي لقوتها واستعلائها فيضاناً على المتخيلة أيضاً فتحاكيها المتخيلة أيضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام على النحو الذي سلفت الاشارة إليه. ومما يحقق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس. وهذا الحد الأوسط قد يحصل ضربين من الحصول فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط. والذكاء قوة الحدس. وتارة يحصل بالتعليم، ومبادي التعليم الحدس. فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى

---

(١) إذا رسمت مثلثاً تحدث في ذهنك صورة له، هي علمك بهذا المثلث ويسمى هذا العلم (بالتصور) وهو تصور مجرد لا يستتبع جزماً واعتقاداً وإذا تنبهت إلى زوايا المثلث تحدث لها أيضاً صورة في ذهنك وهي أيضاً التصور المجرد. فالتصور: عبارة عن حضور صور الأشياء عند العقل.

(٢) العقل الفعال عند الفلاسفة: هو الذي تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد فتكون موجودة حيث هي فاعلة. أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من جهة الإنفعال وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الإتصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي، وهذا كله يذكرنا بقول أرسطو: إن العقل الفاعل: هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية على حين أن العقل المنفعل هو الذي تنطبع فيه هذه الصور.

حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثم أدوها إلى المتعلمين. فجائز أن يقع للانسان بنفسه الحدس، وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم. وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف. أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى. وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس، ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد، بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً، وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة، فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها، أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره، فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال من كل شيء إما دفعة، وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى. فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية. وهذه ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية. وهي أعلى مراتب القوى الانسانية.

فصل في ترتيب القوى من حيث الرئاسة والخدمة.

فاعتبر الآن وانظر إلى هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضاً، وكيف يخدم بعضها بعضاً، فإنك تجد العقل المستفاد، بل العقل القدسي رئيساً يخدمه الكل، وهو الغاية القصوى، ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة. والعقل الهيولاني[1] بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة، ثم العقل العملي يخدم جميع هذه، لأن العلاقة البدنية كما سيتضح لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة. ثم العقل العملي يخدمه الوهم. والوهم يخدمه قوتان. قوة قبله، وقوة بعده. فالقوة التي بعده هي

(١) العقل الهيولاني: وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات وإنما نسب إلى الهيولى، لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها.
راجع تعريفات الجرجاني.

القوة التي تخطط ما أداه، والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيـوانية، ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذ. فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار، لأنها تبعثها على التحريك. والقوة الخيالية تخدمهـا بقبول الـتركيب والتفصيل في صورها. ثم إن هذين رئيسان لطائفتين. أما القوة الخيالية فيخدمها فنطاسيا، وفنطاسيا تخـدمها الحـواس الخمس. وأما القـوة النزوعيـة فيخدمهـا الشهوة والغضب. والشهوة والغضب تخدمهما القوة المحركة المنبثة في العضل. وإلى ههنا تنتهي القوى الحيوانية، ثم القوى الحيوانيـة بالجملة تخـدمها النبـاتية، وأولها وأرأسها المولدة. ثم النامية تخدم المولدة، ثم الغاذية تخدمها جميعاً. ثم القوى الطبيعية الأربع تخدم هذه. فالهاضمة تخدمها من جهة، والماسكة من جهة، والجاذبة من جهة، والدافعة من جهة، وتخدم جميعها الكيفيات الأربع. لكن الحرارة تخدمها البرودة، ويخدم كليهما اليبوسة والـرطوبـة. وههنا آخـر درجات القوى.

فصل في الفرق بين ادراك الحس وادراك التخيل وادراك الوهم وادراك العقل

ويشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك. فإن كان المادي فهو أخذ صورة مجردة عن المادة فقط تجريداً ما. لأن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة. فإن الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة أحوال وأمور[١] ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة. فتارة يكون النزع نزعاً للعلائق كلها، أو بعضها. وتارة يكون النزع نزعاً كاملاً بأن تجرد عن المادة، وعن اللواحق التي لها من جهة المادة. مثاله أن الصورة الانسـانية والمـاهية الانسانية طبيعة لا محالة يشترك فيها أشخاص النوع كلهم بالسـوية، وهي بحدها شيء واحـد. وقد عـرض لها أن وجـدت في هذا الشخص وذلـك الشخص فتكثرت وليس لها ذلك من جهة طبيعتهـا الانسانيـة. ولو كـانت طبيعة الانسانية يجب فيها التكثر لما كان يوجد إنسان[٢] محمولاً على واحـد

(١) سقط من (ب) لفظ (أمور).
(٢) في (ب) شخص بدلاً من (إنسان).

بالعدد. ولو كانت الانسانية موجودة لـزيد، لأجـل أنها إنسانيتـه لما كـانت لعمرو. فإذاً إحدى العوارض التي تعرض للصورة الانسانية من جهة المادة هو التكثر والانقسام. ويعرض لها أيضاً غير هذه العوارض، وهي أنها إذا كانت في مادة ما، حصلت بقدر من الكم والكيف والأين والوضع[1]. وجميع هذه أمور غريبة عن طباعها. وذلك لأنه لو كان لأجل الانسانية كونها على هذا الحد أو حد آخر من الكم والكيف والأين والوضع، لكان يجب أن يكون كل إنسان مشاركاً للآخر في تلك المعاني. ولو كان لأجل الإنسانية كونها على حد آخر وجهة أخرى من الكم والكيف والأين والوضع، لكان كل واحد من الناس يجب أن يشترك فيها. فإذاً الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة أن يلحقها شيء من هذه اللواحق. فهذه اللواحق عارضـة لها من جهـة المادة ضرورة؛ لأن المادة التي تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق. فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة. وإذا زالت تلك النسبة، بطل ذلك الأخذ. وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة مجردة من جميع لواحقها. ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة، وإن غـابت المادة فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعاً محكماً، بل يحتاج إلى وجود المادة أيضاً في أن تكون تلك الصورة موجودة له. وأما الخيـال فإنـه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادة؛ لأن المادة وإن غابت أو بطلت، فإن الصورة تكون ثابتة الوجـود في الخيال إلا أنها لا تكـون مجردة عن اللواحق المـادية فالحس لم يجردها عن المادة تجريداً تاماً، ولا جردها عن لواحق المادة. وأما الخيال فإنه قد جردها عن المادة تجريداً تاماً، ولكنه لم يجردها البتة عن لواحق المادة، لأن الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة، وعلى تقدير ما، وتكييف ما، ووضع ما، وليس يمكن في الخيال البتة أن يتخيل صورة هي

---

(١) الوضع: هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين، نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه كالقيام والقعود، فإن كلا منها هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض، وإلى الأمور الخارجية عنه ـ راجع تعريفات الجرجاني.

بحال يمكن أن يشترك فيه جميع أشخاص ذلك النوع. فإن الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس، ويجوز أن يكون اناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو ما تخيل الخيال ذلك الإنسان. وأما الوهم[1] فإنه قد تعدى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد، لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادية، وإن عرض لها أن تكون في مادة، وذلك لأن الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لا يمكن أن تكون إلا لمواد جسمانية. وأما الخير والشر، والموافق والمخالف، وما أشبه ذلك فهي أمور في أنفسها غير مادية. وقد يعرض لها أن تكون في مادة، والدليل على أن هذه الأمور غير مادية أن هذه الأمور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير أو شر، أو موافق أو مخالف إلا عارضاً لجسم، ولكن قد يعقل ذلك. فبين أن هذه الأمور هي في أنفسها غير مادية، وقد عرض لها أن كانت مادية، والوهم إنما ينال ويدرك أمثال هذه الأمور. فإذا هي تدرك أموراً غير مادية، وتأخذها عن المادة. فهذا النزع أشد استقصاء وأقرب إلى البساطة من النزعين الأولين: إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة، لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة، وبالقياس إليها ومتعلقة بصور محسوسة مكيفة بلواحق المادة، ولأنه يأخذها بمشاركة الخيال فيها، وأن القوى التي تكون الصور المستثبتة فيها إما صور موجودات ليست بمادية البتة لا يعرض لها أن تكون مادية، أو صور موجودات ليست بمادية، ولكن قد يعرض لها أن تكون مادية أو صور موجودات مادية، ولكن مبرأة عن علائق المادة من كل وجه. فبين أنها تدرك الصور بأن تأخذها أخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه إما ما هو متجرد بذاته عن المادة فالأمر فيه ظاهر، وإما ما هو موجود للمادة إما لأن وجوده مادي، وإما عارض له ذلك،

---

(١) يطلق الوهم على كل خطأ في الإدراك، أو الحكم، أو الاستدلال شريطة أن يظن أنه خطأ طبيعي، وأنه وقوع المرء فيه ناشئ عن انخداعه بالظواهر.
والوهم بوجه خاص مقابل للهلوسة، وهو تمثل حسي كاذب ناشئ عن كيفية تأويل الإدراك لا عن معطيات الإحساس، كمن ينظر إلى الخشبة الطافية فوق الماء فيحسبها غريقاً أو إلى الحشرة الصغيرة الطائرة بالقرب من عينيه فيحسبها طيراً كبيراً.
والوهميات: قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة كالحكم بأن ما وراء العالم فضاء لا يتناهى، والقياس المركب فيها يسمى سفسطة.

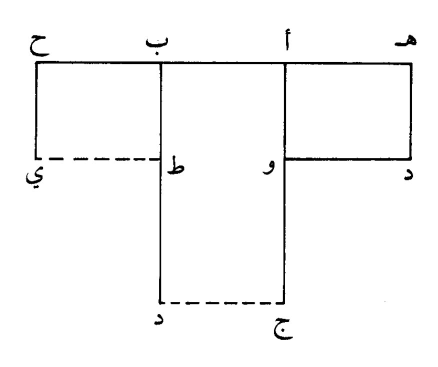
تنزعها عن المادة من كل وجه، وعن لواحق المادة معها في أخذها أخذاً مجرداً حتى يكون الانسان الذي يقال على كثيرين، فتأخذ الكثيرة طبيعة واحدة، وتفرزه عن كل كم وكيف وأين ووضع مادي، ثم تجرده عن ذلك بما يصلح أن يقال على الجميع، فبهذا يفترق إدراك الحاكم الحسي، وإدراك الحاكم الخيالي، وإدراك الحاكم الوهمي، وإدراك الحاكم العقلي. وإلى هذا المعنى أردنا أن نسوق الكلام في هذا الفصل.

فصل في انه لا شيء من المدرك للجزئي بمجرد ولا من المدرك للكلي بمادي

وكل إدراك جزئي فهو بآلة جسمانية. أما المدرك من الصور الجزئية كما تدرك الحواس الظاهرة، وهو المدرك على هيئة غير تامة التجريد والتفريق عن المادة، ولا مجردة أصلاً عن علائق المادة. فالأمر فيه واضح سهل[1]. وذلك لأن هذه الصور إنما تدرك ما دامت المواد حاضرة موجودة. والجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضراً موجوداً عند جسم، وليس يكون حاضراً عندما ليس بجسم، فإنه لا نسبة له إلى قوة مجردة من جهة الحضور والغيبة. فإن الشيء الذي ليس في مكان لا يكون للشيء المكاني إليه نسبة في الحضور عنده[2]، والغيبة عنده، بل الحضور لا يقع إلا على وضع وقرب وبعد للحاضر عند المحضور. وهذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسماً إلا أن يكون المحضور جسماً أو في جسم. وأما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة، وعدم تجريد البتة من العلائق كالخيال، فهو لا يتخيل إلا أن ترتسم الصورة الخيالية منه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه وبين الجسم. ولنفرض الصورة المرتسمة في الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه، ووضع أعضائه بعضها عن بعض. فتقول: إن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترتسم في جسم، وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم وأجزاؤها في أجزائه، ولننقل صورة زيد إلى صورة مربع (أ ب جـ د) المحدود

(١) سقط من (ب) لفظ (سهل).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (البتة).



المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد، وليكن متصلاً بزاويتي (أ ب) منه مربعان، كل واحد منهما مثل الآخر. ولكل واحد جهة معينة، لكنهما متشابها الصور ويرتسم من الجملة صورة شكل جزئية واحدة بالعدد في الخيال. فنقول إن مربع (أ هـ د و) وقع غيرا بالعدد لمربع (ب ح ط ى). ووقع في الخيال منه بجانب اليمين، ومتميزاً عنه بالوضع في الخيال. فلا يخلو إما أن تكون لصورة المربعية، أو تكون لعارض خاص له في المربعية غير صورته، أو يكون للمادة التي هي تنطبع فيها، ولا يجوز أن يكون مغايرته له من جهة الصورة المربعية، وذلك أنا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين. ولا يجوز أن يكون ذلك لعارض يخصه. أما أولاً، فلأنا لا نحتاج في تخيله يميناً إلى اعتبار إيقاع عارض فيه ليس في ذلك. وأما ثانياً فلأن ذلك العارض إما أن يكون شيئاً فيه نفسه لذاته، أو يكون شيئاً له بالقياس إلى ما هو شكله في الموجودات حتى يكون كأنه شكل منزوع عن موجود هو بهذه الحال، أو يكون شيئاً له بالقياس إلى القوة القابلة، أو يكون شيئاً له بالقياس إلى المادة الحاملة، ولا يجوز أن يكون شيئاً له في نفسه من العوارض التي تخصه، لأنه إما أن يكون لازماً أو زائلاً. ولا يجوز أن يكون لازماً له بالذات إلا وهو لازم لمشاركه في النوع[1]. فإن المربعين وضعا متساويين في النوع، فلا يكون لهذا

(١) النوع في اللغة: الصنف من كل شيء، تقول: ما أدري على أي نوع هو أي وجه.
والنوع في اصطلاح المناطقة: هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو كالإنسان لزيد، وعمرو، وبكر، وقيل إنه المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة.
والنوع في علم الحياة: مجموع أفراد يتمثل فيهم نموذج مشترك، ويكون هذا النموذج محدداً، =

عارض لازم ليس بذلك. وأيضاً فإنه لا يجوز إن كان هو في قوة غير متجزئة أن يعرض له شيء دون الآخر الذي هو مثله، ومحلهما واحد غير متجز، وهو القوة القابلة. ولا يجوز أن يكون زائلاً، لأنه يجب إذا زال ذلك الأمر أن تتغير صورته في الخيال. والخيال إنما يتخيله هكذا لا بسبب شيء يقرنه به، بل يتخيله كذلك كيف كان. ولهذا لا يجوز أن يقال: إن فرض الفارض جعله بهذا الحال كما يجوز أن يقال في مثله المعقول منه. وذلك لأنه لا تبقى المسألة بحالها. فيقال: كيف أمكن الفارض أن يفرضه بهذا الحال. فتميز عن الثاني. وما الشيء الذي يعمله به حتى يفرض هذا هكذا، وذلك كذلك. وأما في الكلى فهناك حصل ذلك بأمر يقرنه به العقل، وهو حد التيامن مع حد القياس. وذلك الحد لأمر معقول كلي يصح. وأما لهذا الجزئي فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه إلا لأمر به يستحق زيادة هذا الحد دون صاحبه، ولا الخيال يفرضه هكذا بشرط يقرنه، بل يتخيله كذلك دفعة على أنه في نفسه كذلك لا يفرضه فيتخيل هذا يميناً وذاك يساراً إلا بسبب شرط يقترن بذلك أو بهذا. وحد التيامن والتياسر يلحق هناك المربع، وهو مربع لم يعرض له شيء آخر لحوق الكلي بالكلي. وأما ههنا فما لم يقع له أولاً وضع محدود جزئي، فلا يقع تحت الحد ليس الفرق ههنا يجعله بذلك الوضع في الخيال[1]. بل وقوع ذلك الوضع الخيالي يجعله بحيث يصدق عليه الفرض والخيال ليس عنده حد البتة، لأن الحد كلي، فكيف يلحق هو به الحد، فقد بطل أن يكون هذا التمييز بسبب عارض لازم في ذاته، أو مفروض، فنقول ولا يجوز أن يكون ذلك بالقياس إلى الشيء الموجود الذي هو خياله. وذلك لأنه كثيراً ما يتخيل ما ليس، ولا يكون نسبة البتة إلى ما ليس. وأيضاً فإن وقع لأحد المربعين نسبة إلى جسم، وللمربع الآخر نسبة أخرى، فليس يجوز

= وثابتاً، بحيث لا يمكن في المرحلة الحاضرة من التطور أن يتم بينه وبين نموذج نوع آخر تهجين دائم، أما النوع الواحد فإن تهجين أفراده منتج دائماً.

(١) الخيال: هو هوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها. فهو خزانة للحس المشترك ومحله مؤخر البطن الأول من الدماغ.

أن يقع، ومحلهما غير منقسم، فليس أحد المربعين الخياليين أولى بأن ينسب إلى أحد المربعين الموجودين دون الآخر، إلا أن يكون قد وقع هذا في نسبة للحامل إلى الجسم لا يقع الآخر فيها، فيكون إذاً محل ذلك غير محل هذا. وتكون القوة منقسمة، ولا تنقسم بذاتها، بل بانقسام ما هي فيه، فتكون جسمانية، والصورة مرتسمة في جسم. فإذاً ليس يصح أن يفترق المربعان في الخيال لافتراق المربعين الموجودين، وبالقياس إليهما. فبقي أن يكون ذلك إما بسبب افتراق الجزء من القوة القابلة، أو الجزء من الآلة التي بها تفعل القوة. وكيف كان فإن الحاصل يبقى أن الادراك بمادة جسمانية، أما القـوة القابلة فلأنها لا تنقسم إلا بانقسام مادتها. وأما الآلة الجسمانية فهي التي إياها نعني. فقد اتضح أن الادراك الخيالي هو أيضاً بجسم. ومما يبين ذلك أنَّا إنما نتخيل الصورة الخيالية كصورة الانسان مثلاً أكبر وأصغر. ولا محالة أنها ترتسم وهي أكبر وترتسم وهي أصغر في شيء لا في مثل ذلـك الشيء بعينه، لأنها إن ارتسمت في مثل ذلك الشيء فالتفاوت في الصغر والكبر إما أن يكون بالقياس إلى المـأخوذ عنـه الصورة. وإمـا بالقيـاس إلى الآخذ. وإمـا بـالقيـاس إلى الصورتين، وليس يجوز أن يكون بالقياس إلى المأخوذ عنه. فكثير من الصور الخيالية غير مأخوذ عن شيء البتة[1]، ولا يجوز أن يكون بسبب الصورتين في أنفسهما، فإنهما لما اتفقا في الحد والماهية، واختلفا في الصغر والكبر، فليس ذلك لنفسيهما، فإذاً ذلك بالقياس إلى الشيء القابل، لأن الصورة تارة ترتسم في جزء منه أكبر، وتارة في جزء منه أصغر. وأيضاً فإنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد معاً. ويمكننا ذلك في جزئين منه. ولو كان الجزآن لا يتميزان في الوضع، بل كان كلا الخيالين يرتسمان في شيء غير منقسم، لكان لا يفترق الأمر بين المتعذر[2] منهما وبين الممكن. فإذاً الجزآن

(١) سقط من (ب) لفظ(البتة).
(٢) في (ب) المستحيل بدلاً من (المتعذر).

متميزان في الوضع. ولما علمت هذا في الخيال فقد علمت في الوهم الذي ما يدركه إنما يدركه متعلقاً بصور جزئية خيالية على ما أوضحنا قبل[١].

فصل في تفصيل الكلام على تجرد الجوهر الذي هو محل المعقولات

ثم نقول: إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم على أنه قوة فيه، أو صورة له بوجه. فانه إن كان محل المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير، فإما أن يكون محل الصور فيه طرفاً منه لا ينقسم، أو يكون إنما يحل منه شيئاً منقسماً. ولنمتحن أولاً هل يمكن طرفا غير منقسم. فأقول: إن هذا محال. وذلك أن النقطة[٢]هي نهاية ما لا تميز لها في الوضع عن الخط والمقدار الذي هو منته إليها حتى ينتقش فيها شيء من غير أن يكون ذلك النقش في جزء من ذلك الخط. بل كما أن النقطة لا تنفرد بذاتها، وإنما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك. إنما يجوز أن يقال بوجه ما: أنه يحل فيها شيء إذا كان ذلك الشيء حالاً في المقدار الذي هو طرفه، فيتقدر بها بالعرض. فكما يتقدر بها بالعرض، كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة، ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئاً من الأشياء لكان يتميز لها ذات، فكانت النقطة حينئذ ذات جهتين، جهة منها تلي الخط الذي تميزت عنه. وجهة منها مخالفة لها مقابلة، فتكون حينئذ منفصلة عن الخط، وللخط نهاية غيرها يلاقيها، فتكون تلك النقطة نهاية الخط، لا هذه. والكلام فيها

---

(١) في (ب) على ما بينا قبل ذلك

(٢) النقطة ثلاثة أقسام: مادية، ورياضية، وميتافيزيقية. أما النقطة المادية، فهي أصغر شيء، يمكن أن يشار إليه بالاشارة الحسية، وأما النقطة الرياضية: فهي معنى هندسي أولي لا يمكن تعريفه الا بنسبته الى غيره كقولنا: ان النقطة: ذات غير منقسمة، ولها وضع، وهي نهاية الخط.

راجع ابن سينا ـ رسالة الحدود

وأما النقطة الميتافيزيقية: فهي الموناد، أو الذرة.

وفي هذه النقطة واحد. ويؤدي هذا إلى أن تكون النقط متشافعة في الخط، إما متناهية، وإما غير متناهية. وهذا أمر قد بان لنا في مواضع أخرى استحالته. فقد بان أن النقط لا تتركب بتشافعها. وبان أيضاً أن النقطة لا يتم لها وضع خاص، ونشير إلى طرف منها، فنقول: إن النقطتين حينئذ اللتين يطيفان بنقطة واحدة من جنبتيها إما أن تكون النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا يتماسان، فيلزم حينئذ في البديهة العقلية الأولية أن يكون كل واحد منهما يختص بشيء من الوسطى تماسه، فتنقسم حينئذ الواسطة. وهذا محال. وإما أن تكون الوسطى لا تحجز المكتنفتين عن التماس، فحينئذ تكون الصورة المعقولة حالة في جميع النقط. وجميع النقط كنقطة واحدة. وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط. فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها به ينفصل عنها. فتلك النقطة تكون مباينة لهذه في الوضع. وقد وضعت النقط كلها مشتركة في الوضع. هذا خلف. فقد بطل أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم، فبقي أن يكون محلها من الجسم إن كان محلها جسماً شيئاً منقسماً، فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم. فإذا فرضناها في الشيء المنقسم انقساماً ما، عرض للصورة أن تنقسم، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزآن متشابهين أو غير متشابهين. فان كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما. اللهم إلا أن يكون ذلك الشيء شيئاً يحصل فيهما من جهة الزيادة في المقدار، أو الزيادة في العدد، لا من جهة الصورة، فيكون حينئذ للصورة المعقولة شكل ما أو عدد ما، وليس صورة معقولة بمشكلة، وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية، وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أن يقال: إن كل واحد من الجزأين هو بعينه الكل في المعنى، لأن الثاني إن كان غير داخل في معنى الكل، فيجب أن نضع في الإبتداء معنى الكل لهذا الواحد، لا لكليهما، وإن كان داخلاً في معناه فمن البين[1] الواضح أن الواحد منهما وحده ليس يدل عليه على التمام. وإن كانا غير متشابهين، فلننظر كيف يمكن أن يكون للصورة المعقولة[2] أجزاء غير متشابهة، فانه ليس يمكن

(١) ليس في (أ) لفظ (البين)

(٢) ليس في (ب) لفظ (المعقولة)

أن تكون الأجزاء الغير المتشابهة إلا أجزاء الحد التي هي الأجناس والفصول. ويلزم من هذا محالات منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً في القوة قبولاً غير متناه، فيجب أن تكـون الأجناس والفصـول[1] بالقـوة غير متناهية. وقد صح أن الأجناس والفصول الذاتية للشيء الـواحد ليست في القوة غير متناهية، ولأنـه ليس يمكن أن يكون تـوهم القسمة يفيـد الجنس والفصل تمييزاً بينهما. بل ما لا يشك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصـل يستحقان تمييزاً في المحل أن ذلك التمييز لا يتوقف على توهم القسمة. فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضاً غير متناهية. وقد صح أن الأجناس والفصول، وأجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه، ولو كانت غير متناهية بالفعل لما كان يجوز أن يجمع في الجسم اجتماعاً على هذه الصورة. فان ذلك يوجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية. وأيضاً لتكن القسمة وقعت من جهة، فأفرزت من جانب جنساً ومن جانب فصلاً. فلو غيرنا القسمة، لكان يقع منها في جانب نصف جنس ونصف فصل، أو كان ينقلب الجنس إلى مكان الفصل، والفصل إلى مكان الجنس، فكان فرضنا الوهمي يدور مقام الجنس والفصل فيه، وكان يغير كل واحد منهما إلى جهة ما بحسب إرادة من بدن خارج، على أن ذلك أيضاً لا يغنى. فانه يمكننا أن نوقع قسماً في قسم. وأيضاً ليس كل معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط منه. فان ههنا معقولات هي أبسط المعقولات، ومباد للتركيب في سائر المعقولات، وليس لها أجناس ولا فصول، ولا هي منقسمة في الكم، ولا هي منقسمة في المعنى. فاذاً ليس يمكن أن تكون الأجزاء المتوهمة فيه غير متشابهة كل واحد منها هو في المعنى غير الكل. وإنما يحصل الكل بالاجتماع. فاذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة، ولا أن تحل طرفاً من المقـادير غـير

---

(١) للفصل عند المنطقيين معنيان أحدهما ما يتميز به شيء عن شيء ذاتياً كان أو عرضياً، لازماً أو مفارقا، شخصياً أو كلياً وهو مرادف للفرق.
وثانيهما: ما يتميز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهية كالناطق مثلاً فهو داخل في ماهية الانسان ومقوم لها ويسمى بالفصل المقوم، وهذا المعنى الثاني هو الذي أشار إليه ابن سينا.

منقسم، ولا بد لها من قابل فينا. فبين أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضاً قوة في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام، ثم يتبعه سائر المحالات.

برهان آخر في المبحث المذكور

ولنا أن نبرهن على هذا ببرهان آخر، فنقول: إن القوة العقلية هي التي تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع، وسائر ما قيل. فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه، هل ذلك التجرد بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه، أو بالقياس إلى الشيء الآخذ. أعني أن هذه الذات المعقولة تتجرد عن الوضع في الوجود الخارجي، أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل ومحال أن تكون كذلك في الوجود الخارجي، فبقي أن تكون إنما هي مفارقة للوضع والأين عند وجودها في العقل. فإذاً إذا وجدت في العقل، لم تكن ذات وضع، وبحيث تقع إليها إشارة تجزى، أو انقسام، أو شيء مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون في جسم، وأيضاً إذا انطبعت الصورة الأحدية الغير المنقسمة التي هي لأشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات، فلا يخلو إما أن يكون ولا شيء من أجزائها (أجزاء المادة) التي تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة إلى الشيء المعقول الواحد الذات الغير المنقسم المتجرد عن المادة، أو يكون ذلك لكل واحد من أجزائها التي تفرض، أو يكون لبعضها دون بعض. فان لم يكن ولا لشيء منها نسبة، فليس ولا لكلها لا محالة نسبة. وإن كان لبعضها نسبة إليه دون بعض، فالبعض الذي لا نسبة له إليه ليس هو من معناه في شيء. وإن كان لكل جزء يفرض نسبة ما. فاما أن يكون لكل جزء يفرض نسبة إلى الذات بأسرها، أو إلى جزء من الذات. فان كان لكل جزء يفرض نسبة إلى الذات بأسرها،[1]، فليست الأجزاء إذاً أجزاء معنى المعقول، بل كل واحد منها معقول في نفسه[2] مفرد، بل المعقول كما هو، فيكون معقولاً مرات لا نهاية

(١) سقط من (ب) لفظ (بأسرها)

(٢) في (ب) بزيادة جملة (وليس معقولاً في غيره)

لها بالفعل في آن واحد. وإن كان كل جزء له نسبة غير الأخرى إلى الذات، فيلزم أن الذات منقسمة في العقل، وقد وضعناها غير منقسمة. هذا خلف. وإن كان نسبة كل واحد إلى شيء من الذات غير ما إليه نسبة الآخر، فانقسام الذات أظهر إلا أنه لا يعقل. ومن هذا يتبين أن الصور المنطبعة في المادة لا تكون إلا أشباحاً لأمور جزئية منقسمة، ولكل جزء منها نسبة بالفعل، أو بالقوة إلى جزء منها. وأيضاً فان الشيء المتكثر أيضاً في أجزاء الحد له من جهة التمام وحدة، وهي مما لا ينقسم، فتلك الوحدة[1] بما هي وحدة كيف ترتسم في المنقسم، وإلا فيعرض أيضاً ما قلنا في غير المتكثر أجزاء حده. وأيضاً فانه قد يصح لنا أن المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة ليس واحداً أولى من الآخر. وقد صح لنا أن الشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون محله جسماً، ولا قوة في جسم قد برهن على هذا في السماع الطبيعي، فلا يجوز إذاً أن تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في جسم البتة ولا عقلها بكائن في جسم ولا بجسم.

فصل في إن تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية.

ونقول: إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب أن لا تعقل ذاتها، وأن لا تعقل الآلة، ولا أن تعقل أنها عقلت، فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس بينها وبين آلتها، ولا بينها وبين أنها عقلت آلة، لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعى آلتها، وأنها عقلت، فاذاً إنما تعقل بذاتها، لا بالآلة. وأيضاً لا يخلو إما أن يكون تعقلها آلتها بوجود ذات صورة آلتها، إما تلك،

(١) الوحدة ضد الكثرة، لأنها كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم. وتطلق الوحدة على كل ما يطلق عليه الواحد، لأنها صفة له. تقول وحدة الانا، ووحدة الدين، ووحدة العواطف، ووحدة العالم قال «لاشيه»: إن قانون العلل الفاعلة، هو الأساس الوحيد الذي نستطيع أن نبني عليه وحدة العالم، وهذه الوحدة هي الشرط النهائي الأعلى لا مكان الفكر.

وإما أخرى مخالفة لها، وهي صورتها أيضاً فيها وفي آلتها، أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها تلك فيها، في آلتها. فان كان لوجود صورة آلتها، فصورة آلتها في آلتها، وفيها بالشركة دائماً، فيجب أن تعقل آلتها دائماً التي كانت تعقل لوصول الصورة إليها. وإن كان لوجود صورة غير تلك الصورة فان المغايرة بين أشياء مشتركة في حد واحد إما لاختلاف المواد، وإما لاختلاف ما بين الكلى والجزئي والمجرد[1] عن المادة والموجود في المادة. وليس ههنا اختلاف مواد. فان المادة واحدة. وليس ههنا اختلاف التجريد والوجود في المادة، فان كليهما في المادة، وليس ههنا اختلاف بالخصوص والعموم، لأن أحدهما إنما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها. وهذا المعنى لا يختص بأحدهما دون الآخر، ولا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى[2] معقولة غير صورة آلتها. فان هذا أشد استحالة، لأن الصورة المعقولة إذا حلت الجوهر القابل، جعلته عاقلاً لما تلك الصورة صورته، أو لما تلك الصورة مضافة إليه. فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة. وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة، ولا أيضاً صورة شيء مضاف إليها بالذات؛ لأن ذات هذه الآلة جوهر. ونحن إنما نأخذ ونعتبر صورة ذاته. والجوهر في ذاته غير مضاف إليه. فهذا برهان عظيم على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك لآلة هي آلته في الإدراك. ولهذا كان الحس إنما يحس شيئاً خارجاً، ولا يحس ذاته ولا آلته، ولا إحساسه. وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته. بل إن تخيل آلته تخيلها لا على نحو يخصها بأنه لا محالة لها دون غيرها، إلا أن يكون الحس أورد عليه صورة آلته لو أمكن، فيكون حينئذ إنما يحكي خيالاً مأخوذاً من الحس، غير مضاف عنده إلى شيء، حتى لو لم يكن هو آلته، كذلك لم يتخيله.

(١) في (ب) بزيادة لفظ (كل)
(٢) سقط من (أ) لفظ (أخرى)

برهان آخر في هذا البحث

وأيضاً مما يشهد لنا بهذا ويقنع فيه أن القوى الدراكة بانطباع الصور في الآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكل[1]، لأجل أن الآلات تكلها إدامة الحركة، وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها. والأمور القوية الشاقة الادراك توهنها، وربما أفسدتها، وحتى لا تدرك بعدها إلا ضعف منها، لانغماسها في الانفعال عن الشاق كما في الحس. فان المحسوسات الشاقة المتكررة تضعفه، وربما أفسدته كالضوء للبصر، والرعد الشديد للسمع. وعند إدراك القوي لا يقوى على إدراك الضعيف. فان المبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقيبه نوراً ضعيفاً. والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقيبه صوتاً ضعيفاً. ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة. والأمر في القوة العقلية بالعكس. فان إدامتها للتعقل، وتصورها للأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها. فان عرض لها في بعض الأوقات ملال وكلال، فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكل هي، فلا تخدم العقل. ولو كان لغير هذا، لكان يقع دائماً، وفي أكثر الأحوال الأمر بالضد.

برهان ثالث

وأيضاً فان البدن تأخذ أجزاؤه تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف، وذلك دون الأربعين، أو عند الأربعين. وهذه القوة إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر. ولو كانت من القوى البدنية، لكان يجب دائماً في كل حال أن تضعف حينئذ، لكن ليس يجب ذلك إلا في أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال، فليست إذاً من القوى البدنية.

(١) كَلَّ الرجل يكل بالكسر (كلالة) قال ابن الأعرابي الكلالة بنو العم الأباعد، وكل الرجل والبعير من المشي يكل (كلالاً) وكل السيف والرمح والطرف، واللسان يكل بالكسر كلالاً وسيف كليل الحد، ورجل كليل اللسان، وكليل الطرف، والكل العيال والثقل، قال الله تعالى: **﴿وهو كل مولاه﴾** (سورة النحل، آية ٧٦) والكل أيضاً اليتيم. والكل أيضاً: الذي لا ولد له. والكلة: الستر الرقيق، والاكليل: شبه عصابة تزين بالجوهر، ويسمى التاج اكليلاً.

سؤال وشرح شاق للإجابة عنه

وأما الذي يتوهم من أن النفس تنسى معقولاتها، ولا تفعل فعلها مع مرض البدن عند الشيخوخة أن ذلك لها بسبب أن فعلها لا يتم إلا بالبدن، فظن غير ضروري ولا حق، وذلك أنه بعد ما صح لنا أن النفس تعقل بذاتها يجب أن نطلب العلة في هذا العارض المشك. فان كان يمكن أن يجتمع للنفس فعلاً بذاتها، وانها أيضاً تترك فعلها مع مرض البدن، ولا تفعل من غير تناقض، فليس لهذا الاعتراض اعتبار. فنقول: إن النفس لها فعل بالقياس إلى البدن، وهو السياسة،[1] وفعل بالقياس إلى ذاتها وإلى مبادئها، وهو التعقل. وهما متعاندان متمانعان. فانها إذا اشتغلت بأحدهما، انصرفت عن الآخر، ويصعب عليها الجمع بين الأمرين. وشواغلها من جهة البدن الاحساس، والتخييل، والشهوة، والغضب، والخوف، والغم، والوجع. وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر في المعقول، تعطل عليك كل شيء من هذه إلا أن تغلب وتقسر النفس بالرجوع إلى جهتها. وأنت تعلم أن الحس يمنع النفس عن التعقل. فان النفس إذا أكبت على المحسوس، شغلت عن المعقول من غير أن يكون أصاب آلة العقل أو ذاتها آفة بوجه، وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل. فلهذا السبب ما يتعطل أفعال العقل عند المرض. ولو كانت الصورة المعقولة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة، لكان رجوع الآلة إلى حالها يحوج إلى اكتساب من الرأس، وليس الأمر كذلك، فانه قد تعود النفس عاقلة لجميع ما عقلته بحاله، فقد كان إذا ما

(١) السياسة مصدر ساس ، وهي تنظيم أمور الدولة، وتدبير شؤونها وقد تكون شرعية أو تكون مدنية.

فإذا كانت شرعية كانت أحكامها مستمدة من الدين، واذا كانت مدنية كانت قسماً من الحكمة العملية، وهي الحكمة السياسية، أو علم السياسة. وموضوع علم السياسة عند قدماء الفلاسفة هو البحث في أنواع الدول والحكومات، وعلاقتها بعضها ببعض، والكلام على المراتب المدنية واحكامها، والاجتماعات الانسانية الفاضلة والرديئة ووجوه استبقاء كل منها، وعلة زواله وكيفية رعاية مصالح الخلق وعمارة المدن وغيرها، وكتاب السياسة لارسطو وكتاب (ليفياتان) لهوبز، وكتاب روح القوانين (لمونتسكيو) وغيرها تعد مشتملة على بعض عناصر هذا العلم.

كسبته موجوداً معها بنوع ما، إلا أنها كانت مشغولة عنه. وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب في أفعالها التمانع، بل تكثر أفعال جهة واحدة قد يوجب هذا بعينه، فان الخوف يشغل عن الجوع، والشهوة تصد عن الغضب، والغضب يصرف عن الخوف. والسبب في جميع ذلك واحد، وهو انصراف النفس بالكلية إلى أمر واحد. فاذا ليس يجب إذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بشيء أن لا يكون فاعلاً فعله إلا عند وجود ذلك الشيء. ولنا أن نتوسع في بيان هذا الباب، إلا أن بلوغ الكفاية يسبب الانسياق إلى تكلف ما لا يحتاج إليه، فقد ظهر من أصولنا التي قررناها[1] أن النفس ليست منطبعة في البدن، ولا قائمة به، فيجب أن يكون سبيل اختصاصها به سبيل[2] مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة إلى الاشتغال بسياسة هذا البدن الجزئي على سبيل عناية ذاتية مختصة به.

فصل في إعانة القوى الحيوانية للنفس الناطقة

ثم نقول: إن القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في أشياء منها أن الحس يورد عليها الجزئيات، فيحدث لها من الجزئيات أمور أربعة:

أحدها: انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة، وعن علائق المادة ولواحقها، ومراعاة المشترك فيه والمتباين به، والذاتي وجوده، والعرضي[3] وجوده، فيحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور وذلك بمعاونة إستعمالها للخيال والوهم.

والثاني: إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب

---

(١) في (ب) ذكرناها بدلاً من (قررناها)

(٢) سقط من (ب) لفظ (سبيل)

(٣) والعرضي: هو المنسوب الى العرض، وهو ضد الجوهري والذاتي، والضروري.

وإيجاب. فما كان التأليف فيها بسلب أو إيجاب بينا بنفسه، أخذته. وما كان ليس كذلك، تركته إلى مصادفة الواسطة[1].

والثالث: تحصيل المقدمات التجربية، وهو أن يوجد بالحس محمولاً لازم الحكم لموضوع الايجاب أو السلب، أو منافياً له، أو تالياً موجب الاتصال، أو مَسلوبه، أو موجب العناد أو مسلوبه، غير مناف له، وليس ذلك في بعض الأحايين دون بعض، ولا على المساواة، بل دائماً حتى تسكن النفس إلى أن يتبين أن من طبيعة هذا المحمول أن تكون فيه هذه النسبة إلى هذا الموضوع، والتالي أن يلزم هذا المقدم أو ينافيه لذاته، لا بالاتفاق، فيكون ذلك اعتقاداً حاصلاً من حس وقياس. أما الحس فلأجل مشاهدة ذلك. وأما القياس، فلأنه لو كان اتفاقياً لما وجد دائماً أو في أكثر الأمر. وهذا كالحكم منا أن السقمونيا مسهل للصفراء بطبيعته، لاحساسنا ذلك كثيراً، وبقياسنا أنه لو كان لا عن الطبع، بل عن الاتفاق، لوجد في بعض الأحايين.

والرابع: الأخبار التي يقع التصديق بها لشدة التواتر، فالنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق، ثم إذا حصلتها، رجعت إلى ذاتها، فان عرض لها شيء من القوى التي دونها بأن يشتغل بها شغلتها عن فعلها، أو أضرت بفعلها إذا لم تشغلها، فلا تحتاج إليها بعد ذلك في خاص فعلها، إلا في أمور تحتاج النفس فيها خاصة إلى أن تعاود القوى الخيالية مرة أخرى لاقتناص مبدأ غير الذي حصل، أو معاونة باحضار خيال. وهذا يقع في الابتداء كثيراً، ولا يقع بعده إلا قليلاً. وأما إذا استكملت النفس وقويت، فانها تنفرد بأفاعيلها على الاطلاق، وتكون القوى الحسية

---

(١) الوساطة عمل الوسيط، وهي التوسط بين الشيئين أو الموجودين إذا كان هذان الشيئان أو الموجودان مستقلين في الواقع عن ذلك التوسط.

والوساطة: هي التوسط بين الشيء الذي تبدأ منه والشيء الذي تنتهي اليه، سواء كان هذا التوسط علة حدوث الشيء الثاني، أو شرطاً من شروط حدوثه.

والوساطة: هي الشيء الذي يتم به الانتقال من طرف الى آخر مثل توسط الزمان والمكان، بين الحرية والعالم، وتوسط الحواس بين العقل والطبيعة، وتوسط العقول السماوية بين الله وخلقه.

والخيالية، وسائر القوى البدنية صارفة لها عن فعلها. ومثال هذا أن الانسان قد يحتاج إلى ذاته، وآلات يتوصل بها إلى مقصد ما، فاذا وصل إليه ثم عرض من الأسباب ما يحمله على مفارقته، صار السبب الموصل بعينه عائقاً. ثم إن البراهين التي أقمناها على أن محل المعقولات، أعني النفس الناطقة ليس بجسم، ولا هي قوة في جسم، فقد كفتنا[1] مؤونة الإستشهاد على صحة قيام النفس بذاتها، مستغنية عن البدن، إلا أنا نستشهد لذلك أيضاً من فعلها[2].

فصل في إثبات حدوث النفس[3]

ونقول: إن الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى، فان وجدت قبل البدن، فاما أن تكون متكثرة الذوات، أو تكون ذاتاً واحدة. ومحال أن تكون ذوات متكثرة، وأن تكون ذاتاً واحدة على ما يتبين، فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن، فنبدأ ببيان استحالة تكثرها بالعدد، فنقول: إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان بعضها لبعض إما أن يكون من جهة الماهية والصورة، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة متكثرة بالأمكنة التي تشتمل كل مادة[4] على جهة منها، والأزمنة التي تختص كل نفس بواحد منها في حدوثها في مادتها، والعلل القاسمة لمادتها، وليست متغايرة بالماهية والصورة، لأن صورتها واحدة. فاذاً إنما تتغاير من جهة قابل الماهية، أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص. وهذا هو البدن. وأما قبل البدن فالنفس مجرد ماهية فقط، فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً. وهذا مطلق في كل شيء. فان الأشياء التي ذواتها معان فقط، فتكثر نوعياتها

(١) قوله: فقد كفتنا خبران من قوله: ثم إن البراهين التي الخ والفاء زائدة.

(٢) قوله من فعلها: يعنى الفعل الاستقلالي الذي بينه فيما تقدم وتزيد الكتب المبسوطة في ذلك قولها لو كانت.

(٣) قوله في إثبات حدوث النفس قيل هذا مما خالف فيه ارسطو شيخه افلاطون الالهي حيث حكم بقدم النفس. أقول وفي هذا الاستدلال الذي استدل به المشاؤون شيعة ارسطو على حدوث النفس مواضع انظار لا يساعدنا وقتنا الآن على تبيانها.

(٤) سقط من (ب) جملة (على جهة منها)

إنما هي بالحوامل والقوابل والمنفعلات[١] عنها، أو بنسبة ما إليها وإلى أزمنتها فقط. وإذا كانت مجردة أصلاً لم تفترق بما قلنا، فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكاثر، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد. فأقول: ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد، لأنه إذا حصل بدنان، حصل في البدنين نفسان. فاما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة. وهذا ظاهر البطلان بالأصول[٢] المتقررة في الطبيعيات. واما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين. وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله. فقد صح إذاً أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح[٣] لاستعمالها إياه، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية نزاع طبيعي[٤] إلى الاشتغال به واستعماله، والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه يخصها به، ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع، إلا بواسطته، فلا بد أنها إذا وجدت متشخصة، فان مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصاً. وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر. وإن خفي علينا تلك الحال وتلك المناسبة، وتكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بوساطته، وتزيد فيه بالطبع، لا بوساطته. وأما بعد مفارقة البدن فان الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت، وباختلاف أزمنة حدوثها، واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة بأحوالها.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (والمنفعلات)

(٢) في (ب) القواعد بدلاً من (الأصول)

(٣) في (ب) المهيأ بدلاً من (الصالح)

(٤) قوله: نزاع اسم يكون من قوله: ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة الخ.

فصل في أن النفس[1] لا تموت بموت البدن[2] ولا تقبل الفساد.

ونقول: إنها لا تموت بموت البدن، ولا تقبل الفساد أصلاً. أما أنها لا تموت بموت البدن؛ فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلق به نوعاً من التعلق. وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق فاما أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود. وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود. وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات، لا بالزمان. فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود. وذلك أمر ذاتي له لا عارض، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه. فليس لا النفس. ولا البدن بجوهر، لكنهما جوهران، وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً، فاذا فسد أحدهما، بطل العارض الآخر من الإضافة، ولم تفسد الذات بفساده. وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، فالبدن علة للنفس في الوجود حينئذ. والعلل أربع: فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس، معطية لها الوجود. وإما أن يكون علة قابلية لها بسبب التركيب كالعناصر للأبدان، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم، وإما أن يكون علة صورية. وإما أن يكون علة كمالية، ومحال أن يكون علة فاعلية. فان الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً، وإنما يفعل بقواه. ولو كان يفعل بذاته لا بقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل، ثم القوى الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية. ومحال أن تفسد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها، لا في مادة، ووجود جوهر مطلق، ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية، فقد بينا وبرهنا أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا

(١) لعله يقصد بالنفس الروح. يقال: خرجت نفسه: أي روحه قال الشاعر:

نجا سالم والنفس منه بشدقه ولم ينج الا جفن سيف ومئزراً

والنفس: الجسد، والنفس: العين، اصابته نفس أي عين. والنافس: العائن. والنفس العند قال تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ (المائدة آية ١١٦) أي تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك.

(٢) هذه القضية بديهية عند الحكماء وانما وضعوها موضع النظريات وطولوا الكلام عليها تنازلاً الى مراتب الطبقات النازلة من الناس ومكالمة معهم على حسب ما يطيقون كما هو سنة الأنبياء وإلا فأحق ما يعقد له الفصل هو أن يقول: فصل في أن النفس تكمل بموت البدن.

يكون إذاً البدن متصوراً بصورة النفس، لا بحسب البساطة، ولا على سبيل التركيب بأن يكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيباً ما، ومزاجاً ما، فتنطبع فيها النفس. ومحال أن يكون علة صورية للنفس، أو كمالية. فان الأولى أن يكون الأمر بالعكس: فاذاً ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية. نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس. فانه إذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة النفس، ومملكة لها، أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية، وحدث عنها ذلك، لأن احداثها بلا سبب مخصص احداث واحدة دون واحدة محال. ومع ذلك يمتنع وقوع الكثرة فيها بالعدد لما قد بيناه، ولأنه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله أو تهيؤ لنسبته إليه كما تبين في العلوم الأخرى، ولأنه لو كان يجوز أيضاً أن تكون النفس الجزئية تحدث، ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل، لكانت معطلة الوجود، ولا شيء معطل في الطبيعة. ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة، يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شيء هو النفس. وليس إذا وجب حدوث شيء مع حدوث شيء يجب أن يبطل مع بطلانه، إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه. وقد تحدث أمور عن أمور، وتبطل هذه الأمور، وتبقى تلك الأمور إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها شيئاً آخر غير الذي[1] إنما تهيأ إفادة وجودها مع وجوده. ومفيد وجود النفس شيء غير جسم كما بينا، ولا قوة في جسم، بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم. فاذا كان وجوده من ذلك الشيء ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط[2]، فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن، ولا البدن علة له إلا بالعرض. فلا يجوز إذاً أن يقال: إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدماً تقدم العلية بالذات على النفس. وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الإبتداء، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود. فاما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً، فيستحيل أن يتعلق وجوده به وقد تقدمه في الزمان. وأما أن يكون

(١) في (ب) غير الشيء الذي تهيأ بدلاً من (الذي إنما تهيأ إفادة)
(٢) سقط من (ب) لفظ (فقط)

التقدم في الذات لا في الزمان، لأنه في الزمان لا يفارقه. وهذا النحو من التقدم هو أن تكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود، وحينئذ لا يوجد هذا المتقدم في الوجود إذا فرض المتأخر[١] قد عدم، لا أن فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم. ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعدمه، فحينئذ عدم المتأخر، فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم. ولكن فرض عدم المتقدم نفسه، لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه. وإذا كان كذلك، فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس، فيفسد معه البدن. وأن لا يكون البتة البدن يفسد بسبب يخصه، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج أو التراكيب، فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات، ثم يفسد البدن البتة بسبب في نفسه، فليس إذاً بينهما هذا التعلق[٢]. وإذا كان الأمر على هذا، فقد بطل انحاء[٣] التعلق كلها، وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن، بل تعلقه في الوجود بالمبادئ الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل. وأما أنها لا تقبل الفساد أصلاً، فأقول: إن سبباً آخر لا يعدم النفس البتة، وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما، ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى. ومحال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة أن يفسد، وفعل أن يبقى، بل تهيؤه للفساد ليس لعلة أن يبقى. فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل. وإضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل؛ لأن إضافة ذلك إلى الفساد، وإضافة هذا إلى البقاء فاذاً لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان[٤]. فنقول:[٥] إن الأشياء المركبة، والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد. وأما في الأشياء

---

(١) في (ب) اذا فرض عدم المتأخر.
(٢) في (ب) إذاً ليس بينهما تعلق
(٣) في (ب) أوجه بدلاً من (أنحاء)
(٤) في (ب) الأمران بدلاً من (المعنيان)
(٥) في (ب) وأيضاً بدلاً من (فنقول)

البسيطة المفارقة الذات، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران. وأقول بوجه آخر مطلق أنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحدي الذات هذان المعنيان. وذلك لأن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد، فله قوة أيضاً أن يبقى، لأن بقاءه ليس بواجب ضروري. وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً، والامكان[1] هو طبيعة القوة، فاذاً يكون له في جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى لا محالة ليس هو قوة أن يبقى منه. وهذا بين. فيكون إذاً فعل أن يبقى منه أمر يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى منه، فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل، بل للشيء الذي يعرض لذاته أن يبقى بالفعل، لا أنه حقيقة ذاته، فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء إذا وجد له، كان به ذاته موجوداً بالفعل، وهو الصورة في كل شيء، ومن شيء حصل له هذا الفعل، وفي طباعه قوته، وهو مادته. فان كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة، فلم تقبل الفساد. وإن كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته، ولنصرف القول إلى نفس مادته، ولنتكلم فيها ونقول: إن تلك المادة إما أن تنقسم هكذا دائماً ويثبت الكلام دائماً، وهذا محال. وإما أن لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ. وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والأصل، لا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر. فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب، أو هو أصل مركب وسنخه، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى، وقوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته، فان كانت فيه قوة أن يعدم فمحال أن يكون فيه

(١) الامكان في اللغة: مصدر أمكن امكاناً كما تقول اكرم اكراماً وهو أيضاً مصدر أمكن الشيء من ذاته، تقول: أمكن الأمر فلاناً ولفلان سهل عليه أو تيسر له فعله، وقدر عليه.
والامكان في الشيء عند المتقدمين هو اظهار ما في قوته الى الفعل، وذلك انك اذا تصورت طبيعة الواجب كان طرفاً وبازائه في الطرف الآخر طبيعة الممتنع وبينهما طبيعة الممكن والمسافة التي بين الواجب والممتنع إذا لحظت وسطها على الصحة، فهو أحق شيء وأولاه بطبيعة الممكن.
قال ابن سينا: والامكان إما أن يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وإما أن يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعاً
راجع الاشارات: ٣٤
ويطلق الامكان في اللغة الانجليزية على الأفعال والحوادث الممكنة كما تقول: بحث في جميع وجوه الامكان، ويطلق أيضاً في الفلسفة الحديثة على حرية فعل الشيء، وهذا المعنى قريب من معنى الوسع والطاقة. تقول ليس في وسعه أن يفعل كذا، أي لا يقدر عليه.

فعل أن يبقى. وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد، فليس فيه قوة أن يعدم. فبين إذاً أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد. وأما الكائنات التي تفسد فان الفاسد منها هو المركب المجتمع، وقوة أن تفسد، وأن تبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد، بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين، فليس إذاً في الفاسد المركب لا قوة أن يبقى، ولا قوة أن يفسد، فلم يجتمعا فيه. وأما المادة فاما أن تكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء كما يظن قوم. وإما أن تكون باقية بقوة بها تبقى، وليس لها قوة أن تفسد، بل قوة أن تفسد لشيء آخر فيها يحدث. والبسائط التي في المادة فان قوة فسادها هو للمادة، لا في جوهرها. والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد من جهة تناهي قوتي البقاء والبطلان إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة. ويكون في المادة قوة أن تبقى فيه هذه الصورة وقوة أن تفسد هي فيه معاً. فقد بان إذاً أن النفس البتة لا تفسد. وإلى هذا سقنا كلامنا. وهذا ما أردناه.

فصل في بطلان القول بالتناسخ[1]

وقد أوضحنا أن الأنفس إنما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الأبدان، على أن تهيؤ الأبدان يوجب أن يقتضي وجود النفس لها من العلل المفارقة، وظهر من ذلك أن هذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبخت، حتى يكون ليس وجود النفس الحادثة لاستحقاق هذا المزاج نفساً تديره حادثة. ولكن كان يوجد نفس، واتفق أن وجد معه بدن. فحينئذ لا يكون للتكثر علة ذاتية البتة، بل عرضية. وقد عرفنا أن العلل الذاتية هي أولاً، ثم العرضية. فاذا كان كذلك، فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له، وليس بدن

(١) النسخ: إزالة شيء بشيء يتعقبه، كنسخ الشمس الظل والشيب الشباب، فتارة تفهم منه الازالة، وتارة يفهم منه الاثبات، وتارة يفهم منه الأمران، ونسخ الكتاب إزالة الحكم بحكم يتعقبه قال تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ (سورة البقرة، آية ١٠٦) قيل معناه ما نزيل العمل بها أو نحذفها عن قلوب العباد، وقيل معناه، ما نوجده وننزله من قولهم: نسخت الكتاب. والاستنساخ التقدم بنسخ الشيء والترشح للنسخ وقد يعبر بالنسخ عن الاستنساخ قال تعالى: ﴿إنّا كنا نستنسخ ما كُنتم تعملون﴾ (سورة الجاثية آية ٢٩)

يستحقه وبدن لا يستحقه، إذ أشخاص الأنواع لا تختلف في الأمور التي بها تتقوم. فاذا فرضنا نفساً تناسختها أبدان. وكل بدن فإنه لذاته يستحق نفساً تحدث له، وتتعلق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا. ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هي على سبيل الانطباع فيه كما قلنا، بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس. وكل حيوان فانه يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المصرفة والمدبرة. فان كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها، ولا هي بنفسها، ولا تشتغل بالبدن، فليس لها علاقة مع البدن، لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه. وبهذا المقدار لمن أراد الاختصار كفاية بعد أن ذكرنا فيه كلاماً طويلاً.

فصل في وحدة النفس

ونقول: إن النفس ذات واحدة، ولها قوى كثيرة. ولو كان قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة، بل يكون للحس مبدأ على حدة، وللغضب مبدأ على حدة. ولكل واحدة من الأخرى مبدأ على حدة، لكان الحس إذا ورد عليه شيء، فاما أن يرد ذلك المعنى على الغضب أو الشهوة، فتكون القوة التي بها تغضب بها بعينها تحس وتتخيل، فتكون القوة الواحدة تصدر عنها أفعال مختلفة الأجناس، أو يكون قد اجتمع الإحساس والغضب في قوة واحدة. فلا يكون إذا قد تفرقا في قوتين، لا مجمع لهما، بل لما كانت هذه تشغل بعضها بعضاً، ويرد تأثير بعضها على بعض فاما أن يكون كل واحد منها من شأنه أن يستحيل باستحالة الآخر، أو يكون شيء واحد هو يجمع هذه القوى، وكلها تؤدي إليه، فتقبل عن كلها ما يورده. والقسم الأول محال؛ لأن كل قوة فعلها خاص بالشيء الذي قيل إنه قوة له، وليس يصلح كل قوة لكل فعل. فقوة الغضب بما هي قوة الغضب لا تحس. وقوة الحس بما هي قوة الحس لا تغضب. فبقي القسم الثاني وهو أنها كلها تؤدي إلى مبدأ واحد. فان قال قائل: إن قوة الغضب ليس تنفصل عن الصورة المحسوسة،

لكن الحس إذا أحس بالمحسوس، لزمه انفعال قوة الغضب بالغضب، وإن لم يكن ينفصل بصورة المحسوس، فالجواب عن هذا أن ذا محال، وذاك أن قوة الغضب إذا انفعلت عن قوة الحس فاما أن ينفعل عنه، لأن تأثيراً وصل إليه منه. وذلك التأثير هو تأثير ذلك المحسوس فيكون انفعل عن ذلك المحسوس. وكلما انفعل عن المحسوس بما هو محسوس فهو حاس. وإما أن يكون ينفعل عنه لا من جهة ذلك المحسوس، فلا يكون الغضب من ذلك المحسوس وقد فرض من ذلك المحسوس. هذا خلف. وأيضاً فانا نقول: إنا لما أحسسنا بكذا غضبنا. ويكون هذا كلاماً حقاً، فيكون شيء واحد هو الذي أحس فغضب. وهذا الشيء الواحد إما أن يكون جسم الإنسان أو نفسه. فان كان جسم الإنسان فاما أن يكون جملة أعضائه، وإما أن يكون بعض أعضائه، ولا يصح أن يكون جملة أعضائه، فانه لا يدخل في هذه اليد والرجل، ولا يجوز أيضاً أن يكون عضوان من أعضائه هذا أحس وهذا غضب. فانه لا يكون حينئذ شيء واحد أحس فغضب، ولا أيضاً عضو واحد هو عند أصحاب هذا القول موضوع لأمرين جميعاً، فعسى أن الحق هو أن قولنا: أننا أحسسنا فغضبنا. معناه أن شيئاً منا أحس، وشيئاً منا غضب. لكن مراد القائل أنا أحسسنا فغضبنا ليس أن هذا منّا في شيئين، بل إن الشيء الذي أدى إليه الحس هذا المعنى عرض له إن غضب. فإما أن يكون هذا القول بهذا المعنى كاذباً، وإما أن يكون الحق هو أن الحاس والذي يغضب شيء واحد، لكن هذا القول بين الصدق. فاذا الذي يؤدي إليه الحس محسوسة هو الذي يغضب. وكونه بهذه المنزلة، وإن كان جسماً فليس له بما هو جسم، فهو إذاً له بما هو ذو قوة بها يصلح لاجتماع هذين الأمرين فيه. وهذه القوة ليست طبيعية، فهي إذاً نفس، فاذاً ليس موضوع اجتماع هذين الأمرين جملة جسمنا ولا عضوين منا، ولا عضواً واحداً بما هو طبيعي، فبقي أن يكون المجتمع نفساً بذاتها، أو جسماً من جهة ما هو ذو نفس بالحقيقة. فالمجتمع هو[1] النفس، ويكون ذلك النفس هو[2] المبدأ لهذه القوى كلها.

(١) سقط من (ب) لفظ (هو)
(٢) سقط من (ب) لفظ (هو)

ويجب أن يكون تعلقه بأي عضو يتولد فيه الحياة. فمحال أن يحيا عضو بلا تعلق قوة نفسانية به، وأن يكون أولى ما يتعلق بالبدن، لا هذا المبدأ، بل قوة تحدث بعده. وإذا كان كذلك فيجب أن يكون متعلق هذا المبدأ هو القلب لا محالة. وهذا الرأي مخالفة من الفيلسوف لرأي الإلهي (أفلاطون)[1]. وفيه موضع شك وهو أنا نجد القوى النباتية تكون في النبات ولا نفس حساسة ولا نفس ناطقة، ويكونان معاً في الحيوان ولا نفس ناطقة. [illegible] كل واحد منها قوة أخرى غير متعلقة بالآخر. والذي يجب أن يعرف حتى ينحل به هذا الشك أن الأجسام العنصرية يمنعها صرفية التضاد عن قبول الحياة. وكلما أمعنت في هدم صرفية التضاد ورددته إلى التوسط الذي لا ضد له، جعلت تقرب إلى شبه بالأجسام السماوية فتستحق بذلك القدر لقبول قوة محيية من المبدأ المفارق المدبر، ثم إذا ازدادت قرباً من التوسط، ازدادت قبولاً للحياة حتى تبلغ الغاية التي لا يمكن أن يكون أقرب منها إلى التوسط، وأهدم للطرفين المتضادين فتقبل جوهراً مقارب الشبه من وجه ما للجوهر المفارق كما قبلته الجواهر السماوية واتصلت به، فيكون حينئذ ما كان يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه منه ومن هذا الجوهر. ومثال هذا في الطبيعيات أن تتوهم مكان الجوهر المفارق ناراً، بل شمساً، ومكان البدن جرماً يتأثر عن النار، وليكن كوماً ما، وليكن مكان النفس النباتية تسخينها إياه، ومكان النفس الحيوانية إنارتها له، ومكان النفس الانسانية اشتعالها فيه ناراً. فنقول: «إن ذلك الجسم المتأثر كالكوم إن كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعاً يقبل إضاءته وإنارته، ويشتعل شيء منه عنه، ولكنه يكون وضعاً يقبل تسخينه ولم يقبل غير ذلك. فان كان وضعه وضعاً يقبل تسخينه، ومع ذلك فهو مكشوف له، أو مستشف، أو على نسبة إليه[2] يستنير عنه

---

(١) افلاطون: ابن ارسطمن بن ارسطو قليس من اثينيه. وهو آخر المتقدمين الاوائل الاساطين. معروف بالتوحيد والحكمة. ولد في زمان اردشير بن دارا في سنة ست وعشرين من ملكه. كان حدثاً متعلماً تتلمذ لسقراط. ولما اغتيل سقراط قام مقامه وجلس على كرسيه. وكان يقول: «ان للعالم محدثاً مبدعاً ازلياً واجباً بذاته.»
راجع الملل والنحل ٢: ٢٩٩ - ٣١٦

(٢) سقط من (ب) لفظ (اليه)

استنارة قوية، فانه يسخن عنه، ويستضيء معاً، فيكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضاً مع ذلك المفارق لتسخينه. فان الشمس تسخن بالشعاع. ثم إن كان الاستعداد أشد، وهناك ما من شأنه أن يشتعل عن المؤثر الذي من شأنه أن يحرق بقوته[1]، أو شعاعه اشتعل فحدثت الشعلة جرماً شبيهاً بالمفارق من وجه، ثم تلك الشعلة أيضاً تكون مع المفارق علة للتنوير والتسخين معاً. ولو بقيت وحدها، لاستمر التنوير والتسخين. ومع هذا فقد كان يمكن أن يوجد التسخين وحده، أو التسخين والتنوير وحدهما. وليس المتأخر عنهما مبدأ يفيض عنه المتقدم. وكان إذا اجتمعت الجملة تصير حينئذ كل ما فرض متأخراً مبدأ أيضاً للمتقدم، وفايضاً عنه، والمتقدم فهكذا فليتصور في القوى النفسانية، وقد وضح لنا من ذلك أيضاً أن وجود النفس مع البدن وليس حدوثها عن جسم، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية.

فصل في الاستدلال بأحوال النفس الناطقة عن وجود العقل الفعال وشرحه بوجه ما

فنقول: ان القوة النظرية في الإنسان أيضاً تخرج من القوة إلى الفعل بانارة جوهر هذا شأنه عليه، وذلك لأن الشيء لا يخرج من القوى إلى الفعل إلا بشيء يفيده الفعل، لا بذاته[2]، وهذا الفعل الذي يفيده إياه هو صورة معقولاته. فاذاً ههنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهر صور المعقولات. فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات. وهذا الشيء إذا بذاته عقل. ولو كان بالقوة عقلاً لامتدّ الأمر إلى غير نهاية. وهذا محال. أو وقف عند شيء هو بجوهره عقل، وكان هو السبب لكل ما هو بالقوة عقل في أن يصير بالفعل عقلاً، وكان يكفي وحده سبباً لاخراج العقول من القوة الى الفعل. وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة، وتخرج منها إلى الفعل عقلاً فعالاً، كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، أو

(١) سقط من (ب) لفظ (بقوته)
(٢) سقط من (أ) لفظ (لا بذاته)

يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر. ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً[1]. ونسبة هذا الشيء إلى أنفسنا التي هي بالقوى عقل وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات نسبة الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية. فانها إذا اتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الأثر، وهو الشعاع، عادت مرئيات بالفعل، وعاد البصر رائياً بالفعل، فكذلك هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل، وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل، وكما أن الشمس بذاتها مبصرة وسبب لأن تجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل، فكذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول، وسبب لأن يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولة بالفعل. لكن الشيء الذي هو بذاته معقول هو بذاته عقل. فان الشيء الذي هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة، وخصوصاً إذا كانت مجردة بذاتها، لا بغيرها. وهذا الشيء هو العقل[2] بالفعل أيضاً. فاذاً هذا الشيء معقول بذاته أبداً بالفعل، وعقل بالفعل.

(١) العقل المستفاد: «وهو أن تكون النظريات حاضرة عنده لا تغيب عنه»

(٢) قال الرازي: العقل: غريزة يلزمها العلم بالأمور الكلية والأمور البديهية، وقد أشار ديكات الى هذا المعنى بقوله: إن القاعدة الأولى لطريقته هي ان لا يتلقى على الاطلاق شيئاً على انه حق، ما لم يتبين ببداهة العقل انه كذلك، فالعقل اذن بهذا المعنى مضاد للهوى، لأن الهوى يمنع المرء من الاصابة في الحكم.

(القسم الثالث)

في

الحكمة الالٓهية



المقالة الأولى من آلهيات كتاب النجاة

نريد أن نحصر جوامع العلم الإلهي[1]، فنقول: إن كل واحد من علوم الطبيعيات، وعلوم الرياضيات فإنما يفحص عن حال بعض الموجودات. وكذلك سائر العلوم الجزئية، وليس لشيء منها النظر في أحوال الموجود المطلق ولواحقه ومباديه. فظاهر أن ههنا علماً بذاته ومباديه، ولأن الإله تعالى على ما اتفقت عليه الآراء كلها ليس مبدأ لموجود معلول دون وجود معلول آخر. بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق، فلا محالة أن العلم الإلهي هو هذا العلم. فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية.

فصل في مساوقة الواحد للموجود باعتبار مّا وأنه بذلك يستحق لموضوعية هذا العلم.

ولما كان كل ما يصح عليه قولنا أنه موجود، فيصح أن يقال له واحد، حتى أن الكثرة[2] مع بعدها عن طباع الواحد قد يقال لها كثرة واحدة. فبين

(١) للعلم الإلهي في نظر «مولينا» Molina ثلاثة أقسام وهي: العلم بالممكنات، والعلم بالحوادث الفعلية، والعلم بالحوادث الشرطية وهذا العلم الأخير يبحث فيها يمكن أن يحدث من الأشياء عند تحقق بعض الشروط، ويسمى بالعلم الشرطي، أو العلم الأوسط.

(٢) مذهب الكثرة: هو القول أن موجودات العالم ليست مجرد أعراض أو ظواهر لحقيقة واحدة مطلقة، وإنما هي جواهر شخصية كثيرة مستقلة بعضها عن بعض ولكل منها صفات تخصه بخلاف مذهب الواحدية الذي يقرر أن جميع أشياء العالم ترجع إلى حقيقة واحدة، ولا يجوز التعدد.

أن لهذا العلم النظر في الواحد ولواحقه بما هو واحد. ولهذا العلم النظر في الكثرة أيضاً ولواحقها.

فصل في بيان الأعراض الذاتية والغريبة.

ولواحق الشيء من جهة ما هو هو ما ليس يحتاج الشيء في لحوقها له إلى أن تلحق شيئاً آخر قبله، أو إلى أن يصير شيئاً آخر، فتلحقه بعده. فإن الذكورة والأنوثة والمصير من موضع إلى موضع بالاختيار هو للحيوان بذاته. وأما التحيز، والتمكن، والحركة، والسكون، فذلك له لا بأنه حيوان، بل ذلك له بما هو جسم. وأما الحس، والتغذي، والنطق، فهي له بتوسط أنه حيوان، ونام، وإنسان، ومن هذه اللواحق التي تلحق الشيء من جهة ما هو هو ما هو أخص منه. ومنها ما ليس أخص منه، والتي هي أخص منه، فمنها فصول ومنها أعراض. وبالفصول ينقسم الشيء إلى أنواعه. وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف حالاته (أي إلى أحواله المختلفة).

فصل في بيان اقسام الموجود واقسام الواحد.

وانقسام الموجود إلى المقولات يشبه الانقسام بالفصول وإن لم يكن كذلك، وانقسامه إلى القوة، والفعل، والواحد، والكثير، والقديم، والمحدث، والتام، والناقص، والعلة، والمعلول، وما يجري مجراها يشبه الانقسام بالعوارض، فتكون المقولات كأنها أنواع. وتلك الأخر كأنها فصول عرضية، أو أصناف. وكذلك أيضاً للواحد أشياء تقوم مقام الأنواع، وأشياء تقوم مقام الأصناف واللواحق، وأنواع الواحد بوجه التوسع: الواحد بالجنس، والواحد بالنوع، والواحد بالعرض، والواحد بالمشاركة في النسبة، والواحد بالعدد. ولواحقه: المساواة، والمشابهة، والمطابقة، والمجانسة، والمشاكلة، والهو هو. وأنواع الكثير مقابلات لتلك ولواحقه: الغيرية، والمقابلة، واللامشابهة، واللامساواة، واللامجانسة، واللامشاكلة فينبغي أن تحقق أحوال هذه وحدودها ومباديها، وما الذي يعرض لها بالذات، فنقول: إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا

شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء، وهو ينقسم نحواً من القسمة إلى جوهر وعرض. وإذا أردنا تحقيق الجوهر، إحتجنا أن نقدم أمامه مقدمات، فنقول: إذا اجتمع ذاتان ثم لم تكن ذات كل واحد منهما مجامعة للأخرى بأسرها، كالحال في الوتد والحائط فإنهما وإن اجتمعا فداخل الوتد غير مجامع لشيء من الحائط، بل إنما يجامعه ببسيطه فقط. وإذا لم يكونا كالوتد والحائط، بل كان كل واحد منهما يوجد شائعاً بجميع ذاته في الآخر، ثم إن كان أحدهما ثابتاً بحاله مع مفارقة الآخر، وكان أحدهما مفيداً لمعنى به يصير الجميع موصوفاً بصفة، والآخر مستفيداً له، فإن الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلاً، والآخر يسمى حالاً فيه. ثم إذا كان المحل مستغنياً في قوامه عن الحال فيه، فإنما نسميه موضوعاً له. وإن لم يكن مستغنياً عنه، لم نسمه موضوعاً، بل ربما سميناه هيولى[1]. وكل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر. وكل ذات قوامها في موضوع فهو عرض. وقد يكون الشيء في المحل ويكون مع ذلك جوهراً. أعني لا في موضوع إذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوماً به ليس متقوماً بذاته، ثم يكون مع هذا مقوماً له ونسميه صورة. وأما إثباته فقد يأتينا من بعد. وكل جوهر ليس في موضوع فلا يخلو إما أن لا يكون في محل أصلاً، أو يكون في محل لا يستغني في القوام عنه ذلك المحل، فانا نسميه صورة مادية. وإن لم يكن في محل أصلاً، فإما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه، أو لا يكون. فإن كان محلاً بنفسه لا تركيب فيه، فانا نسميه الهيولى المطلقة. وإن لم يكن فإما أن يكون مركباً مثل أجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية، وإما أن لا يكون، ونحن نسميه صورة مفارقة، كالعقل والنفس، وأما إذا كان الشيء في محل هو موضوع، فإنا نسميه عرضاً

(١) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية، والنوعية. والهيولى عند القدماء على أربعة أقسام، وهي الهيولى الأولى، وهي جوهر غير جسم، قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورة الجسمية. والهيولى الثانية: وهي جسم قام به صورة كالأجسام بالنسبة إلى صورها النوعية، والهيولى الثالثة: وهي الأجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلاً لصور أخرى كالخشب لصورة السرير. والهيولى الرابعة: وهي أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً للصورة كالأعضاء لصورة البدن.

ومادة الصورة الجسمية لا تخلو عن الصورة الجسمية. ولو كانت خلواً عن الاقطار لكانت حينئذ غير ذات كم البتة، وكانت غير متجزئة الذات، بل متأبية عليه، أي ولم يكن في قوتها أن تتجزى ذاتها حتى تكون جوهراً مفارقاً، فما كان يمكن أن يحلها مقدار؛ لأن غير المتجزي لا يطابق المتجزي. وهذا مبدأ للطبيعيات.

فصل في اثبات المادة وبيان ماهية الصورة الجسمية

ونزيد هذا المعنى شرحاً فنقول: إن الجسم ليس هو جسماً بأن فيه بالفعل أبعاداً ثلاثة. فإنه ليس يجب أن يكون في كل جسم نقط أو خطوط بالفعل، لأنه يمكن أن يكون الجسم جسماً، وهو كرة لا قطع فيه بالفعل البتة، والخطوط والنقط قطوع وليس يجب أن تكون أبعاد ثلاثة فيه متعينة من أطراف متعينة دون غيرها، اللهم إلا أن تعرض مع شرط زائد على الجسم مثل تحرك أو مماسة. وأما السطح فليس هو داخلاً في حد الجسم من حيث هو جسم، بل من حيث هو متناه. وليس التناهي داخلاً في ماهية الجسم، بل هو من اللواحق التي تلزمه ويصح أن يعقل ماهية الجسم وحقيقته، ويستثبت في النفس دون أن يعقل متناهياً، بل إنما يعرف بالبرهان والنظر، بل الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر، ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة، فالذي يفرض أولاً هو[1] الطول، والقائم عليه هو العرض، والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق، وليس يمكن غيره، فالجسم من حيث هو هكذا هو جسم، وهذا المعنى منه هو صورة الجسمية. وأما الأبعاد المتحددة التي تقع فيه فليست صورة له، بل هي من باب الكم، وهي لواحق لا[2] مقومات، وله صورة جسمانية لا تزول عنه. وله مع ذلك أبعاد يتحدد بها نهاياته وشكله، ولا يجب أن يثبت شيء منها له، بل مع كل شكل يتجدد عليه يبطل كل بعد متحدد كان فيه. وكل مقدار ممتد مفروض كان فيه، فإذاً هذا غير الأول، لكنه ربما

(١) سقط من (ب) لفظ (هو).

(٢) في (ب) وليست بدلاً من (لا).

اتفق في بعض الأجسام أن تكون هـذه الأبعاد المتحـددة لازمة لا تفـارق ملازمة أشكالها. وكما أن الشكل لاحق فكذلك ما يتحدد به الشكل، وكما أن ملازمة الشكل لا يدل على أنه داخل في تحديد جسميته، كذلك ملازمة هذه الأبعاد المتحددة، والمعنى الأول هو الصورة الجسمية، وهو موضوع لصناعة الطبيعيين، أو داخل في موضوعها، والمعنى الثاني هو الجسم الـذي هو من مقولة الكم، وهو موضوع لصناعة التعاليميين، أو داخل في موضوعها، وهو عارض للجواهر الجسمانية وليس هو مما يقوم بذاته[1]، ولا المعنى الأول أيضاً. فإن ذاك يقوم في مادة، وهذا في موضوع. أي إن ذلك صورة وهذا عارض. فنقول: إن الأبعاد والصورة الجسمية لا بد لها من موضوع أو هيولى تقوم فيه، أما الأبعاد التي هي من مقولة الكم فأمرها ظـاهر، فـإنها قد تـوجد وتعدم. والموضوع الموصوف بها ثابت. فإنه لا يثبت شيء موجود منها مع تغير الشكل، والموضوع واحد. وأما الصورة الجسمية فلأنها إما أن تكون نفس الاتصال، أو تكون طبيعة يلزمها الاتصال حتى لا توجد هي إلا والاتصال لازم لها. فإن كانت نفس الاتصال، فقد يكون الجسم متصلاً ثم ينفصل فيكون هناك لا محالة شيء هو بالقوة كلاهما، فليس ذات الاتصال بمـا هو إتصال قابل للانفصال؛ لأن قابل الاتصال لا يعدم عند الانفصال. والاتصال يعدم عند الانفصال. فإذا شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال، وهو بعينه قابل الاتصال، فليس الاتصال هو بالقوة[2] قابلاً للانفصال. ولا أيضاً طبيعة يلزمها الاتصال لذاتها. فظاهر أن ههنا جوهراً غير الصورة الجسمية هو الذي يعرض له الانفصال والاتصال معاً، وهو مقارن للصورة الجسمية، وهو الذي يقبل الاتحاد بصورة الجسمية، فيصير جسماً واحداً بما يقـومه أو يلزمـه من الاتصال الجسماني.

---

(١) في (ب) به بدلاً من (بذاته).

(٢) القوة: مبدأ الفعل سواء كان بشعور، وإرادة أو لا وهي إما مادية، كقوة الانفجار، وإما معنوية كقوة العقل قال ديكارت: إن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل واحدة بالفطرة عند جميع الناس (مقالة الطريق ص ٧٠) والقوة مقابلة للفعل، ومعناها كما قال ابن رشد، والاستعداد الذي في الشيء والامكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل. (تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١).

فصل في ان الصورة الجسمية مقارنة للمادة في جميع الاجسام عموما

فإذاً الصورة الجسمية بما هي الصورة الجسمية لا تختلف، فلا يجوز أن يكون بعضها قائماً في المادة، وبعضها غير قائم فيها. فإنه من المحال أن تكون طبيعة، لا اختلاف فيها من جهة ما هي تلك الطبيعة، ويعرض لها اختلاف في نفس وجودها؛ لأن كونها ذلك الواحد متفق، وأيضاً فإن وجودها ذلك الواحد لا يخلو إما أن يكون قائماً في مادة أو غير قائم في مادة، أو بعضه قائماً فيها وبعضه غير قائم، ومحال أن يكون بعضه قائماً فيها وبعضه ليس لأن الاعتبار إنما تناول ذلك الوجود من حيث هو واحد غير مختلف، فبقي أن يكون ذلك الواحد إما كله غير قائم فيها، أو كله قائم فيها. ولكن ليس كله غير قائم فيها، فبقي أن يكون كله قائماً فيها.

فصل في ان المادة لا تتجرد عن الصورة.

ونقول: إن تلك المادة أيضاً لا يجور أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل لأنها إن فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو إما أن يكون لها وضع وحيز[1] في الوجود الذي لها حينئذ أو لا يكون، فإن كان لها وضع وحيز، وكان يمكن أن تنقسم، فهي لا محالة ذات مقدار، وقد فرضت لا مقدار لها. هذا خلف. وإن لم يكن أن تنقسم ولها وضع، فهي لا محالة نقطة، ويمكن أن ينتهي إليها خط. ولا يمكن أن تكون منفردة الذات، منحازتها؛ لأن خطاً إذا انتهى إليها لاقاها بنقطة أخرى غيرها، ثم إن لاقاها خط آخر، لاقاها بنقطة أخرى غيرها، ثم لا يخلو إما أن تباين النقطتان عن جنبتيها، فتكون المتوسطة التي تلاقيها إثنتان لا تتلاقيان ـ تنقسم بينهما، وقد فرضت غير منقسمة. وإما أن تكون النقطتان تتلاقيان وبتلاقيهما تكون ذاتها سارية في ذات كل واحد منهما، وذاتها منحازة عن الخطين. فذاتاهما منحازتان منقطعتان عن الخطين. فللخطين نقطتان غير الأوليتين هما نهايتاهما، وفرضناهما

(١) سقط من (ب) لفظ (حيز).

نهايتيهما. هذا خلف. فيكون إذاً ذلك الجوهر غير منحاز منفرد، بل طرفاً للخط، فيكون نقطة، لكن النقطة توجد قائمة في جسم وفي مادة[1]، لا مادة الجسم. وأما إذا كان هذا الجوهر لا وضع له ولا إشارة إليه بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل إما أن يحل فيه المقدار المحصل دفعة، أو يتحرك إليه على الاتصال. فإن حل فيه المقدار دفعة، ففي آن انضياف المقدار إليه يكون قد صادفه المقدار حيث انضاف إليه، فيكون لا محالة صادفه وهو في الحيز الذي هو فيه، فيكون ذلك الجوهر متحيزاً، إلا أنه عساه أن لا يكون محسوساً، وقد فرض غير متحيز البتة. هذا خلف. ولا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار، لأن المقدار لا يوافيه إلا وهو في حيز مخصوص. وأما إن كان قبوله للمقدار لا دفعة، بل على انبساط، وكل ما من شأنه أن ينبسط، فله جهات. وكل ما له جهات فهو ذو وضع وحيز، فيكون ذلك الجوهر ذا وضع. وقيل: لا وضع له ولا حيز. هذا خلف والذي أوجب هذا كله فرضنا أنه يفارق الصورة الجسمية فممتنع أن يوجد بالفعل إلا متقوماً بالصورة الجسمية. وكيف تكون ذات لا جزء لها بالقوة ولا بالفعل تقبل الكم وتساويه، فبين أن المادة لا تبقى مفارقة، بل وجودها وجود قابل لا غير، كما أن وجود العرض وجود مقبول لا غير. وأيضاً فإنها لا تخلو[2] إما أن يكون وجودها وجود قابل فتكون دائماً قابلة للشيء. وإما أن يكون لها وجود خاص متقوم ثم تقبل فتكون بوجودها الخاص المتقوم غير ذات كم[3]، وقد قامت غير ذات كم، فيكون المقدار الجسماني عرض لها، وصير ذاتها، بحيث لها بالقوة أجزاء وقد تقومت في نفسها غير ذي جزء باعتبار نفسها البتة، لعدمها الامتداد في حد نفسها، فيكون ما هو متقوم بأنه لا جزء له يعرض له أن يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه، فتكون حينئذ للمادة منفردة صورة غير عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل. وصورة أخرى عارضة بها تكون غير واحدة بالفعل، فيكون بين الأمرين شيء مشترك هو قابل

(١) سقط من (ب) جملة (وفي مادة).
(٢) في (ب) بزيادة (هذه الأشياء).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (معين).

للأمرين[1] من شأنه أن يصير مرة ليس في قوته أن ينقسم، ومرة في قوته أن ينقسم. أعني القوة القريبة التي لا واسطة لها. فلنفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل إثنين، وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر، وحكمه أن يفارق الصورة الجسمانية، فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى كل واحد منهما جوهراً[2] واحداً بالقوة والفعل. ولنفرضه بعينه لم يقسم إلا أنه أزيل عنه الصورة الجسمانية حتى بقي جوهراً واحداً بالقوة والفعل. فلا يخلو إما أن يكون هذا الذي بقي جوهراً وهو غير جسم بعينه مثل الجزء الذي بقي كذلك أو يخالفه. فإن خالفه فلا يخلو إما أن يكون لأن هذا بقي، وذلك عدم، أو بالعكس، أو كلاهما بقيا. ولكن يختص بهذا كيفية أو صورة لا توجد لذلك، أو يختلفان بالمقدار. فإن بقي أحدهما وعدم الآخر والطبيعة واحدة متشابهة، وإنما أعدم أحدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب أن يعدم ذلك بعينه الآخر. وإن اختص بهذا كيفية واحدة والطبيعة واحدة، ولم يحدث حالة إلا مفارقة الصورة الجسمانية لم يحدث مع هذه الحالة إلا ما يلزم هذه الحالة فيجب أن يكون حال الآخر كذلك. فإن قيل: إن الأولين وهما إثنان يتحدان فيصيران واحداً، فنقول: من المحال أن يتحد جوهران لأنهما إن اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما إثنان لا واحد. وإن اتحدا وأحدهما معدوم والآخر موجود، فالمعدوم كيف يتحد بالموجود. وإن عدما جميعاً بالاتحاد وحدث شيء ثالث فهما غير متحدين بل فاسدين، وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة. وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة. وأما إن اختلفا في القدر فيجب أن يكونا وليس لهما صورة جسمانية ولهما صورة مقدارية. هذا خلف.

---

(1) في (ب) بزيادة لفظ (معا).

(2) يطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان، منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً، ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها، ومنها الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه. والجوهر عند (ديكارت) هو الشيء الدائم الثابت الذي يقبل توارد الصفات المتضادة عليه، من دون أن يتغير، كاللون، والرائحة واللين والطعم والبرودة، والحرارة التي تتوارد على قصعة الشمع فهي أعراض متغيرة أما جوهر الشمعة فدائم لا يتغير.

راجع كتاب التأملات ٢.

وأما إن لم يختلفا بوجه من الوجوه فيكون حينئذ حكم الشيء مع غيره، وحكمه وحده من كل جهة واحداً. هذا خلف. فبقي أن المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية[1].

فصل في اثبات التخلخل والتكاثف

ولأن هذا الجوهر إنما صار كماً بمقدار حله، فليس بكم بذاته، فليس يجب أن يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر، وقدر دون قدر، ونسبة ما هو غير متجزي في ذاته، بل إنما يتجزى بغيره إلى أي مقدار يجوز وجوده له نسبة واحدة، وإلا فله مقدار في ذاته يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه. وهو في الكل والجزء واحد لأنه محال أن يكون جزء منه يطابق جزءاً من المقدار وليس له في ذاته جزء. فبين من هذا أنه يمكن أن تصغر المادة بالتكاثف وتكبر بالتخلخل[2]. وهذا محسوس. بل يجب أن يكون تعين المقدار عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار وإن لم يتعين لها مقدار لذاتها. وذلك السبب لا يخلو إما أن يكون فيها فيكون الكم تابعاً لصورة أخرى في المادة، أو يكون لسبب من خارج. فإن كان لسبب من خارج، فلا يخلو إما أن يوجب السبب ذلك التعين من غير أن يؤثر فيها أثراً آخر يتتبع الكم ذلك الأثر أو يكون ويفعل فيها أثراً آخر. ثم يتبعه الكم[3]. فإن كان تابعاً له، أفاده بمقدار مّا لذلك السبب، لا لأن الجسم يختص به لنسبته إلى استعداد معين واحد، فتتساوى الأجسام في الأحجام. وهذا محال. فإذاً إنما يختلف بحسب اختلاف الاستعدادات وهي تابعة لمعان غير نفس المواد، فالكم يتبع لا محالة أثراً مّا يوجد في المادة، فيرجع الحكم إلى القسم الأول. وهذا أيضاً مبدأ للطبيعيات. وأيضاً فإنه يختص لا محالة بحيز من الأحياز، وليس له حيزه الخاص به بما هو

(١) في (ب) بزيادة لفظ (البتة).

(٢) سبق الحديث عن التخلخل في كلمة وافية.

(٣) الكم في الرياضيات: هو المقدار، وهو ما يقبل القياس، وقيل أنه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عاداً له سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة، وقيل: هو عرض يقبل لذاته القسمة والمساواة واللامساواة والزيادة والنقصان فخواص الكم إذن ثلاث.

جسم. وإلا لكان كل جسم كذلك، فهو إذاً لا محالة مختص به لصورة ما في ذاته. وهذا بين. فإنه إما أن يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات كالفلك[1]، فيكون لصورة ما صار كذلك، لأنه بما هو جسم قابل لها، وإما أن يكون قابلها بسهولة أو بعسر. وأياً ما كان فهو على إحدى الصور المذكورة في الطبيعيات. فإذا المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصور. فالمادة إذاً إنما تقوم بالفعل بالصورة. فإذاً إذا أخذت في التوهم مفارقة لها عدمت. والصورة إما صورة لا تفارق المادة. وإما صورة تفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها. والصورة التي تفارقها المادة إلى عاقب. فإن معقبها به يستبقيها بتعقيب تلك الصور، فتكون الصورة من جهة واسطة بين المادة والمستبقي. والواسطة في التقويم أولى بتقوم ذاته، ثم يقوم به غيره. وهي العلة القريبة من المستبقي في البقاء. فإن كانت تقوم بالعلة المبقية للمادة بوساطتها، فالقوام لها من الأوائل أو لا. وإن كانت قائمة لا بتلك العلة، بل بنفسها، ثم تقوم المادة بها فذلك أظهر فيها. وأما الصورة التي لا تفارق فلا فضل للمادة عليها في الثبات. ثم المادة إذاً إنما خصصت بها لعلة أفادتها إياها. ولو كان لها تلك الصورة لذاتها، لكان لكل مادة جسمانية ذلك. فإذاً تلك العلة إنما تقيمها بها. ولولا هذه الصورة لكانت إما أن تمسك موجودة بصور أخرى أو تعدم. فإذاً مفيدها هذه الصورة يقيمها بها كما في الأولى كانت. فإذاً الصورة أقدم من الهيولى، فلا يجوز أن يقال إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة وإنما تصير بالفعل بالمادة لأن جوهر الصورة وهو الفعل وبالفعل وما بالقوة محله المادة. فتكون المادة هي التي يصلح فيها أن يقال لها أنها في نفسها بالقوة تكون موجودة وإنما بالفعل بالصورة. والصورة وإن كانت لا تفارق الهيولى، لكن لا تتقوم بها بل بالعلة

---

(١) ذهب الحكماء إلى أن الفلك جسم بسيط كروي مشتمل على الوسط متحرك عليه ليس بخفيف، ولا ثقيل، ولا بارد ولا حار ولا رطب، ولا قابل للخرق ولا للالتئام، ولهم على ذلك أدلة مذكورة، والأفلاك: كرات محيطة بعضها ببعض حتى حصلت من جملتها كرة واحدة يقال لها العالم، وأدناها إلى العناصر فلك القمر ثم فلك عطارد، وثم فلك الزهرة، ثم فلك الشمس، ثم فلك المريخ، ثم فلك المشتري، ثم فلك زحل، ثم فلك الثوابت، ثم فلك الأفلاك. ولكل فلك مكان لا ينتقل منه لكنه متحرك فيه بإجرامه لا يقف طرفة عين، وسرعة حركتها أسرع من كل شيء.

المفيدة إياها للهيولى. وكيف تتقوم الصورة بالهيولى. وقد بينا أنها علتها. والعلة لا تتقوم بالمعلول. ولا شيئان إثنان يتقوم أحدهما بالآخر. فإن كل واحد منهما يفيد الآخر وجوده. وقد بان استحالة هذا. ويبين ذلك الفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه. والصورة لا توجد إلا في هيولى لا أن علة وجودها الهيولي أو كونها في الهيولي كما أن العلة[1] لا توجد إلا مع المعلول، لا أن علة وجود العلة هي المعلول، أو كونها مع المعلول. بل كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل وجد عنها المعلول؛ لأن المعلول يكون معها. كذلك الصورة. إذا كانت صورة موجودة يلزم عنها أن تقوم شيئاً ذلك الشيء مقارن لذاتها. وكأن ما يقوم شيئاً بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيده، وهو مباين. ومنه ما يفيده، وهو ملاق. وإن لم يكن جزءاً منه مثل الجوهر للعرض، (والمزاجات التي تلزمها). فبين بهذا أن كل صورة توجد في مادة مجسمة فبعلة مّا توجد. أما الحادثة فذلك ظاهر فيها. وأما الملازمة للمادة فلأن الهيولى الجسمانية إنما خصصت بها لعلة. وسنبين هذا بأظهر في مواضع أخرى. وجملة هذه مباد للطبيعيات.

فصل في ترتيب الموجودات

فأولى الأشياء بالوجود[2] هي الجواهر، ثم الأعراض. والجواهر التي

---

(١) العلة في اللغة: اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار. وكل أمر يصدر عنه أمر آخر بالاستقلال، أو بانضمام الغير إليه، فهو علة لذلك الأمر، والأمر معلول له، فيتعقل كل واحد منهما بالقياس إلى تعقل الآخر.
والعلة عند الحكماء ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثراً فيه. وعلة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء وهي قسمان الأول: ما يتقوم به الماهية من أجزائها ويسمى علة الماهية، والثاني: ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي، ويسمى علة الوجود.

راجع تعريفات الجرجاني، وكشاف اصطلاحات الفنون.

(٢) الوجود عند الفلاسفة المدرسين مقابل للماهية، لأن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء، والوجود: هو التحقق الفعلي له، وكون الشيء حاصلاً في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة.
ومن الفلاسفة من يقول: إن وجود الشيء زائد على ماهيته ومنهم من يقول: إن وجود كل شيء عين ماهيته كوجود الإنسان فهو نفس كونه حيواناً ناطقاً، أو وجود السرير، فهو نفس =

ليست بأجسام أولى الجواهر بالوجود إلا الهيولى؛ لأن هذه الجواهر ثلاثة: هيولى، وصورة، ومفارق لا جسم، ولا جزء جسم، ولا بد من وجوده، لأن الجسم وأجزاءه معلولة وينتهي إلى جوهر هو علة غير مقارنة، بل مفارقة البتة. فأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم، ثم الصورة، ثم الجسم، ثم الهيولى، وهي وإن كانت سبباً للجسم فإنها ليست بسبب يعطي الوجود، بل هي محل لنيل الوجود وللجسم وجودها وزيادة وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها، ثم العرض. وفي كل طبقة من هذه الطبقات جملة موجودات تتفاوت في الوجود. وأما أنواع المقولات فقد شرحنا حالها في المنطقيات بنوع لا يحتمل هذا الموضوع زيادة عليه. والكم منها ينقسم إلى المتصل، وقد أثبتناه في الطبيعيات حيث بينا أن الجسم متصل وليس مركباً من أجزاء متماسة. وإذا صح وجود الجسم وصح تناهيه، صح وجود السطح، وقطع السطح خط، وقطع الخط نقطة، وإلى المنفصل وهو ظاهر الوجود خفي الحد. ومن حيز الكم المتصل تبتدئ الهندسة ويتشعب دونها التنجيم والمساحة والأثقال والحيل. ومن حيز المنفصل تبتدئ الحساب، ثم يتشعب دونه الموسيقى، وعلم الزيجات، ولا نظر لهذه العلوم الرياضية في ذوات شيء من الجواهر، ولا في هذه الكميات من حيث هي في الجواهر. وأما العلم الطبيعي فيبتدئ من حيز الجسم والصورة الغير المفارقة من الموجودات، ويبحث عن أحوالها، وهي من باب الكيف، والكم، والأين، والوضع، والفعل[1]، والإنفعال. وعلم الأخلاق يبتدئ من نوع من أنواع الحال والملكة التي هي من مقولة الكيف، وما كان من الأعراض قاراً فهو قبل ما كان منها غير قار. وما كان من غير القار وجوده بتوسط قار فهو قبل الذي يوجد منه بتوسط الغير القار. والذي يوجد منه بتوسط الغير القار فهو الزمان.

= كونه مؤلفاً تأليفاً خاصاً لغاية معينة. وقد فطن ابن رشد لذلك فقال: إن ابن سينا يرى أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنى زائد على ذاته.

راجع تفسير ما بعد الطبيعة ص ١٢٧٩.

(١) الفعل: هو العمل، والهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولاً، كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً، وفي اصطلاح النحاة ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة =

ومتى فلذلك هو في أقصى مراتب الوجود وأخس أنحائه، وليس هو سبباً لشيء البتة. ولا شك أن الإضافات والأوضاع والفعل، والانفعال، والجدة، والنسبة إلى الزمان، والكون في المكان هي أعراض. إذ من شأنها أن تكون في موضوع، ويفارقها الموضوع مع امتناع وجودها دونه. وإنما يقع الشك في مقولتي الكم والكيف. وقد بينا أن المقادير التي من مقولة الكم أعراض، والزمان قد بين أنه هيئة عارضة، والمكان هو سطح لا محالة. وأما العدد فإنه تابع في الحكم للواحد. فإن كان الواحد في نفسه جوهراً، فالعدد المؤلف منه لا محالة مجموع جواهر فهو جوهر. وإن كان الواحد عرضاً فالتثنية وما أشبهها أعراض. والعدد يقال للصورة القارة التي في النفس. وحكمها حكم سائر المعقولات. ولسنا نقصد قصدها في كونها عرضاً أو غير عرض. ويقال للعدد الذي في الأشياء المجتمعة التي كل واحد منها واحد، وجملتها في الوجود لا محالة عدد[1].

فصل في ان الوحدة من لوازم الماهيات لا من مقوماتها.

لكن طبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء وليس الواحد مقوماً لماهية شيء من الأشياء. بل تكون الماهية شيئاً إما إنساناً، وإما فرساً، أو عقلاً، أو نفساً، ثم يكون ذلك موصوفاً بأنه واحد موجود. ولذلك ليس فهمك ماهية شيء من الأشياء، وفهمك الواحد يوجب أن يصح لك أنه واحد. فالواحدية ليست ذات شيء منها، ولا مقومة لذاته، بل صفة لازمة لذاته كما فهمت الفرق بين اللازم والذاتي في المنطق فتكون الواحدية من اللوازم وليست جوهراً لشيء من الجواهر. ولذلك المادة يعرض لها الوحدة، والتكثر، فتكون الوحدة عارضة لها. وكذلك الكثرة. ولو كانت طبيعة الوحدة

= الثلاثة. وهو مشتمل على ثلاثة معان، أولها الحدوث، وثانيها الزمان، وثالثها النسبة إلى الفاعل.

راجع تعريفات الجرجاني.

(١) العدد: أحد المفاهيم العقلية الأساسية، وهو بهذا الاعتبار لا يحتاج إلى التعريف، إلا أن بعض العلماء يعرفونه بنسبته إلى غيره من المعاني القريبة منه فيقولون: العدد: هو الكمية =

طبيعة الجوهر، لكان لا يوصف بها إلا الجوهر. وليس يجب إن كانت طبيعتها طبيعة العرض أن لا توصف بها الجواهر؛ لأن الجواهر توصف بالأعراض. وأما الأعراض. فلا تحمل عليها الجواهر حتى يشتق لها منها الإسم، فقد بان بهذه الوجوه الثلاثة التي أحدها كون الوحدة غير ذاتية للجواهر. بل لازمة لها. والثاني كون الوحدة معاقبة للكثرة في المادة. والثالث كون الوحدة مقولة على الأعراض أن طبيعة الوحدة طبيعة عرضية. وكذلك طبيعة العدد الذي يتبع الوحدة ويتركب منها.

فصل في ان الكيفيات المحسوسة اعراض لا جواهر

ويشكل أيضاً الحال من مقولة الكيف فيما كان من باب المحسوسات، فيظن البياض والسواد، والحرارة والبرودة، وما شابهها جواهر، وأنها تخالط الأجسام بكمون[1] وغير كمون، أو تتركب منها الأجسام. (فلنتكلم في فسخ هذا الرأي فنقول): إن هذه الكيفيات إن كانت جواهر إما أن تكون جواهر جسمانية أو غير جسمانية. فإن كانت غير جسمانية فإما أن تكون بحيث يجتمع من تركيبها الأجسام، أو لا يجتمع. فإن كانت لا تجتمع وهي سارية في الأجسام، فإما أن تكون بحيث يصح أن تفارق الجسم الذي هي فيه أو لا يصح. فإن كان يصح أن تفارق الجسم. فإما أن تنتقل من جسم إلى جسم آخر وتسري فيه، ويكون هكذا دائماً أو يصح أن لا تبقى في جسم أصلاً، فأما إن كانت جواهر جسمانية، فيكون طول وعرض، وعمق، ليس معنى أنه لون، فقد يزول اللون ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه. فإما أن

= المؤتلفة بين الوحدات أو الكمية المؤلفة من نسبة الكثرة إلى الواحد، ويسمى بالكم المنفصل، لأن كل واحد من أجزائه منفصل عن الآخر دون اشتراك بينهما بخلاف الكم المتصل، وهو ما كان بين أجزائه حد مشترك.

(١) الكمون: صفة ما هو كامن، وهو مرادف للبطون، ويقابله التعالي. قال الخوارزمي: الكمون هو استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم. ومبدأ الكمون هو القول أن الكل داخل في الكل.
ويسمى مذهب الذين يأخذون بمبدأ الكمون بالكمونية، والكمون ينقسم إلى قسمين. =

يكون قد كان للون طول وعرض وعمق غير هذا أو يكون لم يكن إلا هذا. فإن كان للون مقدار غير هذا، فقد دخل بعد في بعد. وقد بينا فساد هذا. وإن كان اللون ليس له مقدار غير هذا فليس لذات اللون مقدار بل يتقدر بما يحله. وهذا مما لا نخالفه. وأما إن فرضت غير جسمانية ويجتمع من تركيبها جسم فيكون ما لا قدر له يجتمع منه ما له قدر، وقد بان بطلان هذا. وإن كانت غير جسمانية وتسري في الأجسام ولا يصح لها قوام دونها، فهي أعراض لا جواهر. وإن كان يصح لها أن تخالط الجواهر الجسمانية وتسري فيها، ثم تنتقل من بعضها إلى بعض، ولا تقوم إلا في واحد منها فيجب إذا فسد البياض في جسم أن يوجد في الأجسام المماسة له، وكذلك سائر الكيفيات، وليس الأمر كذلك، بل يفسد ولا يبقى منه أثر البتة. فليس إذاً قوامه أنه في الانتقال، وإن كان إذا فارق الجسم قام بنفسه. فإما أن يقوم وهو تلك الكيفية بعينها فيكون حينئذ بياض في الوجود وليس بمحسوس. وكلامنا في البياض بما هو محسوس، فإن إسم البياض يقع على اللون الذي من شأنه أن يفعل في البصر تفرقاً. فما ليس كذلك ليس ببياض. وإما أن يقوم بنفسه، وليس هو تلك الكيفية، فيكون ههنا مشترك من شأنه أن يقارن الأجسام، فيصير بياضاً، ويفارقها فيصير لا بياضاً. فيكون أولاً البياض بما هو بياض قد فسد، لكنه يكون له موضوع تارة يصير بصفة اللون الذي هو البياض، وتارة يصير بصفة أخرى، فتكون البياضية عارضة لذلك الموضوع. ويكون الموضوع للبياضية هو المفارق. لكنا قد بينا أن المفارق المعقول ليس من شأنه أن يقارن الكم، ولا أن يحصل في الوضع والتحيز، فقد بان واتضح أن هذه الكيفيات ليست جواهر. فهي إذاً أعراض[1].

= الكمون المطلق: وهو القول باستحالة وجود شيء خارج الفكر، لأن الفكر لا يعرف إلا ما سبق وجوده فيه. والثاني: الكمون الإضافي: وهو القول: أن الإنسان لا يدخل في علمه إلا ما كان مطابقاً لحاجة من حاجاته ولا يدرك الحقيقة.

راجع مفاتيح العلوم ص ٨٤.

(١) سبق التعريف لكل من الجواهر والأعراض وتوضيح الفروق بينها في كلمة وافية.

فصل في أقسام العلل وأحوالها

والمبدأ يقال لكل ما يكون قد استتم له وجود في نفسه، إما عن ذاته وإما عن غيره، ثم يحصل عنه وجود شيء آخر، ويتقوم به، ثم لا يخلو إما أن يكون كالجزء لما هو معلول له، أو لا يكون كالجزء. فإن كان كالجزء، فإما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هـو معلول له موجوداً بالفعل. وهذا هو العنصر، فإنك تتوهم العنصر موجوداً، ولا يلزم من وجوده بالفعل وحده أن يحصل الشيء بالفعل، بل ربما كان بالقوة. وإما أن يجب عن وجوده بالفعل وجود المعلول له بالفعل. وهذا هو الصورة. مثال الأول الخشب للسرير. مثال الثاني الشكل والتـأليف للسرير. وإن لم يكن كالجزء فإما أن يكون مبايناً أو ملاقياً لذات المعلول. فإن كان ملاقياً فإما أن ينعت المعلول به وهذا هو كالصـورة للهيولى. وإمـا أن ينعت[1] بالمعلول. وهذا هو كالموضوع للعرض. وإن كـان مباينـاً. فإمـا أن يكون الـذي منه الوجود وليس الوجود لأجله، وهو الفاعل، وإما أن لا يكون منه الوجود، بل لأجله الوجود، وهو الغاية. فتكون العلل هيولى للمركب، وصورة للمركب، ومـوضوعـاً للعرض، وصـورة للهيولى، وفـاعلاً، وغـاية، ويشـترك الهيـولي للمركب والموضوع للعرض بأنهما الشيء الذي فيه قوة وجود الشيء. وتشترك الصورة للمركب، والصورة للهيولي بأنه ما به يكون المعلول موجوداً بالفعل، وهو غير مباين[2]. والغاية تتأخر في حصول الوجود عن المعلول، وتتقدم سائر العلل في الشيئية. ومن البين أن الشيئية غير الوجود في الأعيان. فإن المعنى له وجـود في الأعيان، ووجـود في النفس، وأمر مشـترك، فذلـك المشترك هـو الشيئية. والغاية بما هي شيء فإنها تتقدم سائر العلل، وهي علة العلل في أنها علل، وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر. وإذا لم تكن العلة الفاعلة هي بعينها العلة الغائية، كان الفاعل متأخراً في الشيئية عن الغاية. وذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللاً بالفعل لأجـل الغايـة، وليست هي لأجل شيء

(١) في (ب) يوصف بدلاً من (ينعت).
(٢) سقط من (ب) - وهو غير مباين.

آخر. وهي توجد أولاً نوعاً من الوجود، فتصير العلل عللاً بالفعل، ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول، والمحرك في كل شيء هو الغاية. فإن الطبيب يفعل لأجل البرء. وصورة البرء هي الصناعة الطبية التي في النفس، وهي المحركة لإرادته إلى العمل. وإذا كان الفاعل أعلى من الإرادة، كان نفس ما هو فاعل هو محرك من غير توسط من الإرادة التي تحدث عن تحريك الغاية. وأما سائر العلل، فإن الفاعل والقابل قد يتقدمان المعلول بالزمان. وأما الصورة فلا تتقدم بالزمان البتة. والقابل دائماً أخس[1] من المركب. والفاعل أشرف، لأن القابل مستفيد، لا مفيد. والفاعل مفيد لا مستفيد. والعلة تكون علة الشيء بالذات، مثل الطبيب للعلاج. وقد تكون علة بالعرض إما لأنه لمعنى غير الذي وضع صار علة كما يقال: إن الكاتب يعالج. وذلك لأنه يعالج لا من حيث هو كاتب، بل لمعنى آخر غيره، وهو أنه طبيب. وإما لأنه بالذات يفعل فعلاً، لكنه قد يتبع فعله فعل آخر، مثل السقمونيا فإنها تبرد بالعرض، لأنها بالذات تستفرغ الصفراء، ويلزمه نقصان الحرارة المؤذية. ومثل مزيل الدعامة عن الحائط، فإنه علة لسقوط الحائط بالعرض. لأنه لما أزال المانع، لزم فعله الفعل الطبيعي، وهو انحدار الثقيل بالطبع. والعلة قد تكون بالقوة، كالنجار قبل أن ينجر. وقد تكون بالفعل، كالنجار حين ما ينجر. وقد تكون العلة قريبة مثل العفونة للحمى. وقد تكون بعيدة مثل الاحتقان مع الامتلاء لها. وقد تكون جزئية مثل قولنا: إن هذا البناء علة لهذا البناء. وقد تكون كلية كقولنا: البناء علة البناء. وقد تكون العلة خاصة، كقولنا: إن البناء علة للبيت. وقد تكون عامة، كقولنا: إن الصانع علة البيت. واعلم أن العلل القريبة التي لا واسطة بينها وبين الأجسام الطبيعية هي الهيولى والصورة. وأما الفاعل فإنه إما علة للصورة وحدها، أو للصورة والمادة، ثم يصير بتوسط ما هو علة له منهما علة للمركب. وأما الغاية فإنها علة لكون الفاعل علة الكون الذي هو علة لوجود الصورة التي هي علة لوجود المركب.

(١) الخسيس الدنيء، وقد خسَّ يخس بالفتح خسة، وخساسة واستخسه عدّه خسيساً، والخس بالفتح بقلة.

فصل في ان علة الحاجة الى الواجب هي الامكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين

واعلم أن الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران: عدم[1] قد سبق. ووجود في الحال. وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه. فالمفعول إنما هو مفعول؛ لأجل أن وجوده من غيره. لكن عرض أن كان له عدم من ذاته، وليس ذلك من تأثير الفاعل. فإذا توهمنا أن التأثير الذي كان من الفاعل، وهو أن وجود الآخر منه لم يعرض بعد عدمه، بل ربما كان دائماً كان الفاعل أفعل لأنه أدوم فعلاً. فإن لج لاج، وقال: إن الفعل لا يصح إلا بعد عدم المفعول، فقد سمع أن العدم للمفعول ليس من الفاعل، بل الوجود، والوجود الذي منه في آن مّا، فلنفرض ذلك متصلاً. فإن أزاغه عن هذا الحق قوله: إن الموجود لا يوجده موجد، فلتعلم أن المغالطة وقعت في لفظة يوجده. فإن عني أن الموجود لا يستأنف له وجود ما لم يكن، فهذا صحيح. (وإن عنى أن الموجود لا يكون البتة بحيث ذاته وماهيته لا يقتضي الوجود له لما هو هو، بل شيء آخر هو الذي له منه الوجود) فانا نبين ما فيه من الخطأ، ونقول: إن المفعول الذي نقول إن موجداً يوجده لا يخلو إما أن يوصف بأنه موجد له ومفيد لوجوده في حال العدم، أو في حال الوجود، أم في الحالين جميعاً ومعلوم أنه ليس موجداً له في حال العدم، فبطل أن يكون موجداً له في الحالتين جميعاً، فبقي أن يكون موجداً له إذ هو موجود. فيكون الموجد إنما هو موجد نعم، عسى لا يوصف بأنه يوجد، لأن لفظة «يوجد» توهم وجوداً مستقبلاً ليس في الحال. فإن أزيل هذا الإيهام، صح أن يقال: إن الموجود يوجد، أي يوصف

(١) العدم: ضد الوجود، وهو مطلق أو إضافي، فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى شيء، والعدم الإضافي أو المفيد، .هو المضاف إلى شيء.
والعدم إما أن يكون سابقاً وهو المتقدم على وجود الممكن وإما أن يكون لاحقاً وهو الذي يكون بعد الوجود.
والعدم المحض لا يوصف بكونه قديماً، ولا حادثاً ولا شاهداً ولا غائباً.
ومعنى العدم عند «هيجل» مساو لمعنى الوجود أما عند الفلاسفة الوجوديين فإن العلاقة بين هذين المعنيين مختلفة.

بأنه موجد، وكما أنه في حال ما هو موجود يوصف بأنه يوجد. ولفظة «يوصف» لا يعني بها أنه في الاستقبال يوصف كذلك الحال في لفظة «يوجد».

فصل في معاني القوة

ويقال: قوة لمبدأ التغير في آخر من حيث أنه آخر. ومبدأ التغير إما في المنفعل، وهو القوة الانفعالية، وإما في الفاعل وهو القوة الفعلية. ويقال: قوة لما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال، ولما به يصير الشيء مقوماً لآخر. ولما به يصير الشيء غير متغير وثابتاً. فإن التغير مجلوب للضعف. وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد، كقوة الماء على قبول الشكل. فإن فيه قوة قبول الشكل، وليس فيه قوة حفظه. وفي الشمع قوة عليهما جميعاً. وفي الهيولى الأولى قوة الجميع. ولكن بتوسط شيء دون شيء[1]. وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بحسب الضدين كما أن في الشمع قوة أن يتسخن أو يتبرد. وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد، كقوة النار على الإحراق فقط. وقد تكون على أشياء كثيرة، كقوة المختارين. وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء، ولكن بتوسط شيء دون شيء. وقد تكون القوة الفعلية على الضدين جميعاً، كقوة المختارين[2] منا، والقوة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوة المنفعلة حصل منها الفعل ضرورة. وليس كذلك في غيرها مما يستوي فيها الأضداد. وقد تغلط لفظة «القوة» فيتوهم أن القوة على الفعل هي القوة المقابلة لما بالفعل. والفرق بينهما أن هذه القوة الأولى تبقى موجودة عندما تفعل. والثانية إنما تكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل. وأيضاً فإن القوة الأولى لا يوصف بها إلا المبدأ المحرك. والقوة الثانية يوصف بها في أكثر الأمر المنفعل. وأيضاً فإن الفعل الذي بإزاء القوة الأولى هو نسبة استحالة، أو كون، أو حركة ما إلى مبدأ لا ينفعل بها. والفعل الذي بإزاء

(١) سقط من (ب) دون شيء.

(٢) أي الذين يقومون بالأفعال الاختيارية. كالقيام والقعود والأكل والصوم، والنوم واليقظة، والكتابة والامتناع عنها وغير ذلك مما يطلق عليه فعل اختياري.

القوة الثانية يوصف بأكمل نحو من الوجوه الحاصل وإن كان انفعالاً أو حالاً لا فعلاً. ولا انفعالاً. وكل جسم فإنه إذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر فإنه يفعل بقوة ما فيه. أما الذي بالارادة والاختيار فذلك ظاهر فيه. وأما الذي ليس بالارادة والاختيار فلأن ذلك الفعل إما أن يصدر عن ذاته أو يصدر عن شيء مباين له جسماني، أو عن شيء مباين له غير جسماني. فإن صدر عن ذاته، وذاته تشارك الأجسام الأخرى في الجسمية، وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها. فإذا في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنها. وهذا هو الذي يسمى قوة. وإن كان ذلك عن جسم آخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر أو عرض. وقد فرض لا بقسر ولا عرض. وإن كان عن شيء مفارق فلا يخلو إما أن يكون اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن ذلك المفارق هو لما هو جسم، أو لقوة فيه، أو لقوة في ذلك المفارق. فإن كان لما هو جسم، فكل جسم يشاركه فيه، لكن ليس يشاركه فيه. وإن كان لقوة فيه، فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه. وإن كانت لفيض[1] من المفارق. وإن كان لقوة في ذلك المفارق، فإما أن يكون نفس تلك القوة توجب ذلك، أو اختصاص إرادة. فإن كان نفس القوة توجب ذلك، فلا يخلو إما أن يكون إيجاب ذلك من هذا الجسم بعينه لأجل الأمور المذكورة. وقد رجع الكلام من الرأس. وإما أن يكون على سبيل الإرادة، فلا يخلو إما أن تكون الإرادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الأجسام، أو جزافاً. فإن كان جزافاً كيف اتفق، لم يتم على النظام الأبدي والأكثري. فإن الأمور الاتفاقية هي التي ليست دائمة، ولا أكثرية، لكن الأمور الطبيعية دائمة، أو أكثرية، وليست باتفاقية.

---

(١) الفيض: كثرة الماء، تقول فاض الماء أي كثر حتى سال عن جوانب محله، وفاضت العين سال دمعها، ويطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض، ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً، والمقصود بالفيض أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد، أو جوهر واحد من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر تراخ أو انقطاع، ولذلك كان القول بفيض العالم عن الله مقابلاً للقول بخلقه من العدم.

فبقي أن تكون لخاصية يختص بها من سائر الأجسام، وتكون تلك الخاصية من ذاتيتها صدور ذلك الفعل، ثم لا يخلو إما أن يراد ذلك؛ لأن تلك الخاصية توجب ذلك الفعل، أو يكون منها في الأكثر، أو لا توجب، ولا يكون منها في الأكثر. فإن كانت توجب فهي مبدأ ذلك. وإن لم توجب وكان في الأكثر، والذي في الأكثر هو بعينه الذي يوجب، لكن له عائق؛ لأن اختصاصه بأن يكون الأمر منه في الأكثر بميل من طبيعته إلى جهته. فإن لم يكن، فيكون لعائق، فيكون أيضاً الأكثري في نفسه موجباً إن لم يكن عائق، والموجب هو الذي يسلم له الأمر بلا عائق. وإن كان لا يوجبه ولا يكون منه في الأكثر، فكونه عنه وعن غيره واحد. فاختصاصه به جزاف. وقيل: ليس بجزاف. وكذلك إن قيل: «إن كونه فيه أولى». فمعناه صدوره منه أوفق، فهو إذاً موجب له، أو ميسر لوجوبه. والميسر علة إما بالذات وإما بالعرض. وإن لم يكن علة أخرى بالذات غيره، فليس هو بالعرض؛ لأن الذي بالعرض هو على أحد النحوين المذكورين. فبقي أن تلك الخاصية بنفسها موجبة، والخاصية الموجبة تسمى قوة.

فصل في الاستطراد لإثبات الدائرة[1] والرد على المتكلمين

وهذه القوة عنها تصدر الأفاعيل الجسمانية كلها من التحيزات إلى أماكنها الطبيعية، والتشكلات الطبيعية. فقد قيل: إنها لا تجوز أن تكون ذات زاوية. فلا تكون إلا كرة، لأن سائر ما لا زاوية له من الأشكال البيضية والمفرطحة يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز وتفاوت في الطول والعرض، والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافاً. فإذ صح وجود الكرة، صح وجود الدائرة التي هي نهاية قطع يحدث أو يتوهم فيها. فالدائرة وهي مبدأ للمهندسين موجودة. والخط المستقيم، وهو البعد الواصل بين كل نقطتين

(١) الدائرة في اصطلاح علماء الهندسة: شكل مسطح يحيط به خط واحد، وفي داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليها متساوية، وتسمى تلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها.

ظاهر الوجود. وأصحاب الجزء أيضاً يلزمهم وجود الدائرة. فإنه إذا فرض الشكل المرئي مستديراً مضرساً، فكان موضع منه أخفض من موضع حتى إذا أطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطاً، وعلى نقطة في المحيط، استوت عليه في موضع كان أطول. ثم إذا أطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط، كان أقصر. فأمكن أن يتمم قصره بجزء[1] أو أجزاء[2]. فإن كان زيادة الجزء عليه لا تسويه، بل تزيد عليه، فهو ينقص عنه بأقل من جزء. وإن كان لا يصله به، بل يبقي فرجة فليدبر في الفرجة هذا التدبير بعينه. فإن ذهب الانفراج إلى غير النهاية، ففي الفرج انقسام بلا نهاية. وهذا خلف على مذهبهم. وأما على رأي مثبتي الاتصال فوجود الدائرة والخط المنحني يثبت بما أقول: إذا فرض جسم ثقيل ورأسه أعظم قدراً من أصله، وركز على بسيط مسطح، وهو قائم عليه قياماً مستوياً، فمعلوم أنه يمكن أن يثبت إذا لم يكن ميله إلى جهة أكثر من ميله إلى جهة أخرى. فإن أزيل عن الاستقامة إزالة ما واصلة، ولنفرض نقطة مماسة لذلك المركز، فمن المعلوم أنه يتحرك إلى أسفل، ويلقي السطح المسطح. فحينئذ لا يخلو إما أن تثبت النقطة في موضعها، فيكون كل نقطة تفرضها في رأس ذلك الجسم قد فعلت[3] دائرة. وإما أن يكون مع حركة هذا الطرف إلى أسفل يتحرك الطرف الآخر إلى فوق فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين دائرة مركزهما النقطة[4] المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط، وإما أن تتحرك النقطة المتحيزة على السطح ، فيفعل الطرف الآخر قطعاً وخطاً منحنياً. ولكن الميل إلى المركز هو على المحازاة فمحال أن تتحرك النقطة على السطح، لأن تلك الحركة إما أن تكون بالقسر، أو بالطبع، وليست بالطبع ولا بالقسر؛ لأن ذلك القسر لا يتصور إلا عن الأجزاء التي هي أثقل. وتلك ليست تدفعها إلى تلك الجهة. بل إن دفعتها على حفظ الاتصال دفعتها إلى خلاف حركتها

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (واحد).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (متعددة).
(٣) في (ب) أكملت بدلاً من (فعلت).
(٤) سبق الحديث عن النقطة في كلمة وافية في هذا الجزء.

فقلبتها ليمكن أن تترك العالية منها إذ هي أثقل، فيطلب حركة أسرع، والمتوسط أبطأ. وهناك اتصال يمنع مثلاً أن ينعطف، فيضطر العالي إلى أن يشيل[1] السافل حتى ينحدر، فيكون حينئذ الجسم منقسماً إلى جزءين. جزء يميل إلى فوق قسراً، وجزء يميل إلى أسفل طبعاً. وبينها حد هو مركز للحركتين. وقد خرج منه خط مستقيم ما، فيفعل الدائرة. فبين أنه إن لزم عن انحدار الجسم زوال، فهو إلى فوق. وإن لم يلزم عنه، فوجود الدائرة أصح. فإذا ثبتت الدائرة، ثبت المنحنى؛ لأنه إذا ثبتت الدائرة، ثبتت المثلثات، والقائم الزاوية أيضاً، وثبت جواز دوران أحد ضلعي القائمة على الزاوية، فارتسم مخروط، فصح قطع، فصح منحنى، وقد يمكنك أن تثبت الدائرة أيضاً من بيان صحة وضع أي خط فرضت على أي خط فرضت. وأنه إذا كان خطان على زاوية ما، وعلى أحدهما خط. فإنه جائز أن يصير من حال إلى حال ما، حتى ينطبق على الخط الآخر، ويعود من ذلك الخط إلى الأول. ولا يمكن هذا البتة إلا أن يكون حركة ما مستديرة. وأنت تعرف هذا بالاعتبار.

فصل في القديم[2] والحادث

يقال «قديم» للشيء إما بحسب الذات، وإما بحسب الزمان. فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة. والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه. والمحدث أيضاً على وجهين: أحدهما: هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة. والآخر: هو الذي لزمانه ابتداء. وقد كان وقت لم يكن. وكانت قبلية هو فيها معدوم. وقد بطلت تلك القبلية.

(١) في (ب) يجرف بدلاً من (يشيل).

(٢) القديم في اللغة ما مضى على وجوده زمان طويل، ويطلق في الفلسفة العربية على الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء ويرادفه الأول. والقدم ضد الحدوث، والقدم وجود فيما مضى، والبقاء وجود فيما يستقبل ولم يرد في التنزيل ولا في السنة ذكر القديم في وصف الله تعالى والمتكلمون يصفونه به، وقد ورد: يا قديم الإحسان. وأكثر ما يستعمل القديم يستعمل باعتبار الزمان نحو قوله تعالى: ﴿كالعرجون القديم﴾. (سورة يس آية ٣٩).

ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم. وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الابداعية، فقد سبقه زمان، وسبقته مادة قبل وجوده لأنه قد كان لا محالة معدوماً. فإما أن يكون عدمه قبل وجوده، أو مع وجوده. والقسم الثاني محال، فبقي أن يكون معدوماً قبل وجوده. فلا يخلو إما أن يكون لوجوده قبل، أو لا يكون. فإن لم يكن لوجوده قبل[1]، فلم يكن معدوماً قبل وجوده. وإن كان لوجوده قبل، فإما أن يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً، أو شيئاً موجوداً. فإن كان شيئاً معدوماً، فلم يكن له قبل موجود، كان فيه معدوماً. وأيضاً فإن القبل المعدوم موجود مع وجوده. فبقي أن القبل الذي كان له شيء موجود. وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً، فهو شيء قد مضى وكان موجوداً. وذلك إما ماهية لذاته، وهو الزمان، وإما ماهية لغيره، وهو زمانه. فيثبت الزمان على كل حال.

فصل في ان كل حادث زماني فهو مسبوق بالمادة لا محالة

ونقول: إنه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل، وهو المادة. ولنبرهن على هذا فنقول: إن كل كائن يحتاج أن يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه. فإنه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة، وليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً. ألا ترى أنّا نقول: إن المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة هي على ما يمكن أن يكون. فلو كان إمكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه، كان هذا القول كأنا نقول: إن القدرة إنما تكون على ما عليه القدرة. والمحال ليس عليه قدرة؛ لأنه ليس عليه قدرة. وما كنا نعرف أن هذا الشيء مقدور عليه أو غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء، بل بنظرنا في حال قدرة القادر عليه، هل له عليه قدرة أم لا؟ فإن أشكل علينا أنه مقدور عليه

(١) قبل: نقيض بعد، يقال أتيتك من قبل، وأتيتك قبل، وقبل يستعمل على أوجه: الأول في المكان بحسب الإضافة مثل: مكة قبل المدينة، الثاني في الزمان زمان معاوية قبل زمان عمر ابن عبد العزيز، والثالث: في المنزلة: فلان عند السلطان قبل فلان. الرابع في الترتيب الصناعي: تعلم الهجاء قبل تعلم الخط.

أو غير مقدور عليه، لم يمكنا أن نعرف ذلك البتة؛ لأنّا إن عرفنا ذلك من جهة أن الشيء محال أو ممكن، وكان معنى المحال هو أنه غير مقدور عليه. ومعنى الممكن أنه مقدور عليه، كنا عرفنا المجهول بالمجهول. فبين واضح أن معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه. وإن كانا بالذات واحداً، وكونه مقدوراً عليه لازم لكونه ممكناً في نفسه. وكونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته. وكونه مقدوراً عليه باعتبار إضافته إلى موجده. فإذا تقرر هذا، فإننا نقول: إن كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد، أو محالاً أن يوجد. والمحال[1] أن يوجد لا يوجد. والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده. فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً. ومحال أن يكون معنى معدوماً، وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذا معنى موجود. وكل معنى موجود فإما قائم لا في موضوع، أو قائم في موضوع. وكل ما هو قائم لا في موضوع، ولا وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً. وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له. فليس إمكان الوجود جوهراً لا في موضوع، فهو إذاً معنى في موضوع وعارض لموضوع. ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادة، وغير ذلك. فإذا كل حادث، فقد تقدمته المادة.

فصل في تحقيق معنى الكلي

المعنى الكلي بما هو طبيعة ومعنى كالإنسان بما هو إنسان شيء، وبما هو عام أو خاص، أو واحد، أو كثير. وذلك له بالقوة أو بالفعل شيء آخر. فإنه بما هو إنسان فقط بلا شرط آخر البتة شيء، ثم العموم شرط زائد على أنه إنسان، والخصوص كذلك، وأنه واحد كذلك، وأنه كثير كذلك. وليس ذلك

(١) المحال من الأشياء ما لا يمكن وجوده، والمحال من الكلام ما عدل عن وجهه كالمستحيل. والمحال ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد.
راجع تعريفات الجرجاني.

إذا فرضت هذه الأحوال بالفعل فقط[1]. بل وإذا فرضت هذه الأحوال أيضاً بالقوة واعتبرت الانسانية بالقوة، كان هناك إنسانية واعتبار غير الانسانية مضاف، فتكون الانسانية وإضافة ما. فالانسانية بما هي إنسانية لا عامة ولا خاصة[2]، لا بالقوة أحدهما ولا بالفعل، بل يلزمها ذلك، وليس إذا كانت الانسانية لا توجد إلا واحدة أو كثيرة تكون الانسانية بما هي إنسانية إما واحدة وإما كثيرة. ففرق بين قولنا: إن هذا لا يوجد إلا وله أحد الحالين. وبين قولنا: «إن أحد الحالين له بما هو إنسانية». وليس يلزم من قولنا: إن الانسانية ليست بما هي إنسانية واحدة أن الانسانية بما هي إنسانية كثيرة كما لو فرضنا بدل الانسانية الوجود الذي هو من جهة أعم من الواحد والكثير، ولا أيضاً نقيض قولنا: «إن الانسانية بما هي إنسانية واحدة»، أن الانسانية بما هي إنسانية كثيرة، بل إن الانسانية ليست بما هي إنسانية واحدة ولا كثيرة. وإذا كان ذلك كذلك، جاز أن توجد لا بما هي إنسانية، بل بما هي موجودة واحدة أو كثيرة. وإذا عرفت هذا فقد يقال: «كلي»[3] للانسانية بلا شرط. ويقال: «كلي» للانسانية بشرط أنها مقولة بوجه ما من الوجوه المعلومة على كثيرين. والكلي بالاعتبار الأول موجود بالفعل في الأشياء، وهو المحمول على كل واحد لا على أنه واحد بالذات، ولا على أنه كثير. فإن ذلك ليس له بما هو إنسانية. وأما الاعتبار الثاني فله وجهان. أحدهما: إعتبار القوة في الوجود. والثاني اعتبار القوة إذا صار مضافاً إلى الصورة المعقولة عنها. أما اعتبار القوة في الوجود حتى يكون إنسانية في الوجود، وهي بالقوة بعينها محمولة على كل واحد، فتنتقل من واحد إلى واحد، فتكون لم تفسد ذات الأول، بل الخاصة، وتكون هي بعينها بالفعل شيء واحد في الوجود محمولاً على كل واحد وقتاً ما. فهذا غير موجود. فبين ظاهر أن الإنسان الذي

---

(١) سقط من (ب) لفظ (فقط).

(٢) في (ب) لا تكون عامة ولا تكون خاصة.

(٣) الكلي: هو المنسوب إلى الكل، ويرادفه العام، تقول العلم الكلي أي العلم الشامل لكل شيء، والحتمية الكلية، أي الحتمية العامة الشاملة لجميع أقسام العالم، والكلي عند المنطقيين هو الشامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معين، أو هو المفهوم الذي لا يمنع من أن يشترك فيه كثيرون.

اكتنفته الأعراض المخصصة بشخص لم تكتنفه أعراض شخص آخر حتى يكون ذلك بعينه في شخص زيد وشخص عمرو، ويكون بعينه مكتنفاً بأعراض متضادة. وأما اعتبار القوة بالوجه الأخير فموجود. فإن الانسانية التي في زيد إذا قيست إلى الصورة المعقولة عنها، لم تكن ما يعقل منها أولى بالحمل على زيد منه بالحمل على عمرو، ولا تأثيرها في النفس صورة عقلية مأخوذة عنه أولى من الذي في عمرو، بل من الجائز أن يكون لو سبق الذي في عمرو إلى العقل، لأخذ منه هذه الصورة بعينها. فأيهما سبق فأثر هذا الأثر لم يؤثر الآخر بعده شيئاً. فإذاً هذه الصورة المعقولة جائز من حالها أن ترتسم في النفس عن أي ذلك سبق إليها. فليس قياسها إلى واحد من تلك أولى من قياسها إلى الآخر. بل هي مطابقة للجميع، فلا كلي عامي في الوجود. بل وجود الكلي عاماً بالفعل. إنما هو في العقل. وهي الصورة التي في العقل التي نسبتها بالفعل أو بالقوة إلى كل واحد واحدة. والكلي الذي يوجد في القضايا والمقدمات هو القسم الأول. وقد أشير إليه في كتب المنطق.

فصل في التام والناقص[1]

التام هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له. والذي ليس شيء مما يمكن أن يوجد له ليس له. وذلك إما كمال الوجود، وإما في القوة الفعلية، وإما في القوة الانفعالية. وإما في الكمية. والناقص مقابله.

---

(١) النقص: الخسران في الحظ، والنقصان يكون مصدراً ويكون قدر الشيء الذاهب من المنقوص، وهو اسم له، والنقيصة الوقيعة في الناس، والخصلة الدنيئة في الإنسان أو الضعيفة قال الشاعر:

فما وجد الأعداء في نقيصة ... ولا طاف لي منهم بوحش صائداً

والتناقص النقص قال العجاج:

فالغدر نقص فاحذر التناقصا

راجع بصائر ذوي التمييز جـ٥ ص ١١٤.

فصل في المتقدم والمتأخر

والقبل يقال: «قبل» بالطبع وهو إذا كان لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود، ويوجد، وليس الآخر موجوداً، كالإثنين والواحد، ويقال في الزمان، وذلك ظاهر. ويقال في المرتبة، وهو في الإضافة إلى مبدأ محدود، وهو إما المبدأ الذي يضاف إليه سائر الأشياء بالقياس إلى تلك الأشياء، وإما واحداً من تلك الأشياء هو منها أقرب إليه. وهذا قد يكون بالذات كما في الأجناس والأنواع المتتالية. وقد يكون بالاتفاق كالذي يقع متقدماً في الصف الأول فيكون أقرب إلى القبلية. وقد يكون بالأحرى كتقديم كتاب (إيساغوجي وقاطيغورياس) على المنطق. ويقال: «قبل في الكمال»، كقولنا: إن أبا بكر قبل عمر في الشرف. ويقال: «قبل» بالعلية. فإن للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول. فإنهما بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر، ولا خاصية الـ«مع». وبما هما متضايفان علة ومعلول، فهما معاً، وأيهما كان بالقوة، فكلاهما كذلك. وإن كان أحدهما بالفعل، فكلاهما كذلك. ولكن بما أن أحدهما له الوجود أولاً غير مستفاد من الآخر. والآخر فإن الوجود له مستفاد من الأول، فهو متقدم عليه. وإذا تؤمل حال المتقدم في جميع الأنحاء، وجد المتقدم هو الذي له ذلك الوصف، حيث ليس الآخر، والآخر ليس له إلا وذلك للمذكور أنه أول. والمتأخر مقابل المتقدم في كل واحد. وقد يكون ما هو أقدم بالعلية قد يزول ويبقى المعلول بعلة أخرى تقوم مقامه مثل السكون الواحد الذي يثبته شيئان متعاقبان، فهو متأخر عنهما في المعلولية. وقد يوجد لا مع كل واحد منهما. وكذلك الهيولى مع الصورة. واعلم أنه فرق بين أن يقال: إذا رفعت هذا ارتفع هذا[1]. وبين أن يقال: إن هذا لا[2] يوجد حين لا يوجد ذاك. فإن معنى الأول أنه إذا وجب عدم هذا، وجب أن يعدم ذلك. فعدم هذا علة لعدم ذاك. ومعنى الآخر أنه أي وقت يصدق فيه أن هذا ليس، فإنه يصدق فيه أن ذاك ليس. ويصح أن

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (الشيء).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (الشيء).

يقال: إنه إذا لم توجد العلة، لم يوجد المعلول. وأنه إذا لم يوجد المعلول، لم توجد العلة. ولا يصح إن يقال: إذا رفع المعلول، ارتفعت العلة، كما يصح أن يقال: إذا ارتفعت العلة، ارتفع المعلول. بل إذا رفعت العلة، ارتفع المعلول، وإذا رفع المعلول قد كانت العلة ارتفعت أو لا لعلة أخرى حتى يصح رفع المعلول، لا أن نفس رفع المعلول هو رافع العلة، كما أن نفس رفع العلة هو رافع المعلول

فصل في بيان الحدوث[1] الذاتي

واعلم أنه كما أن الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات، فإن المحدث هو الكائن بعد أن لم يكن، فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان، وقد تكون بالذات، فإذا كان الشيء له في ذاته أن لا يجب له وجود بل هو اعتبار ذاته وحدها بلا علتها لا يوجد، وإنما يوجد بالعلة والذي بالذات قبل الذي من غير الذات، فيكون لكل معلول في ذاته أولاً أنه ليس ثم عن العلة. وثانياً أنه آيس، فيكون كل معلول محدثاً، أي مستفيد الوجود من غيره بعد ما له في ذاته أن لا يكون موجوداً فيكون كل معلول في ذاته محدثاً. وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد، فهو محدث؛ لأن وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات، ومن الجهة التي ذكرناها، وليس حدوثه إنما هو في آن من الزمان فقط. بل هو محدث في جميع الزمان والدهر[2]. ولا يمكن أن يكون حادث بعدما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث.

---

(١) الحدوث: كون الشيء بعد أن لم يكن عرضاً كان أو جوهراً، وإحداثه إيجاده، واحداث الجوهر ليس الا لله تعالى. والمحدَث: ما أوجد بعد أن لم يكن، وذلك إما في ذاته أو إحداثه عند من حصل عنده نحو احدثت مِلكاً، ورجل حدَث، وحديث السن بمعنى، وحِدث النساء بالكسر أي محادثهن. وتحادثوا صاروا أحدوثة والحادثة: النازلة العارضة.
راجع بصائر ذوي التمييز جـ٢ ص ٤٤.

(٢) سبق الحديث عنه في الجزء الأول من هذا الكتاب في كلمة وافية.

فصل في انواع الواحد والكثير.

يقل: «واحد» لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له أنه واحد. فمن غير المنقسم ما لا ينقسم في الجنس فيكون واحداً في الجنس. ومنه ما لا ينقسم في النوع، فيكون واحداً في النوع. ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام[1]، فيكون واحداً بالعرض، كالغراب والفأر في السواد. ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة، فيكون واحداً في المناسبة، كما يقال إن نسبة الملك إلى المدينة، والعقل إلى النفس واحد، ومنه ما لا ينقسم في الموضوع فيكون واحداً في الموضوع، وإن كان كثيراً في الحد. ولهذا يقال: إن الذابل والنامي واحد في الموضوع. ومنه ما لا ينقسم معناه في العدد. أي لا ينقسم إلى أعداد لها معانيه. أي ليست بالفعل أعداد لها معانيه، فهو واحد بالعدد. ومنه ما لا ينقسم بالحد. أي حده ليس لغيره، وليس له في كمال حقيقة ذاته نظير، فهو واحد بالكلية. ولهذا يقال: إن الشمس واحدة. والواحد بالعدد إما أن يكون فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل، فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع. وإما أن لا يكون. وإن لم تكن بالفعل، وكانت بالقوة، فهو متصل، وواحد بالاتصال. وإن لم تكن ولا بالقوة، فهو واحد بالعدد على الاطلاق. والكثير يكون كثيراً على الاطلاق. وهو العدد المقابل للواحد. وهو ما وجد فيه واحد، وليس بالواحد في الحد من جهة ما هو فيه. أي: يوجد واحد ليس هو وحده فيه. وهذا مبدأ عنه يأخذ الحساب في البحث. وقد يكون الكثير كثيراً بالاضافة. وهو الذي يترتب بإزائه القليل. وأقل العدد إثنان. والمشابهة إتحاد في الكيفية[2] والمساواة إتحاد في الكمية. والمجانسة إتحاد في الجنس، والمشاكلة إتحاد في النوع. والموازاة إتحاد في وضع الأجزاء. والمطابقة إتحاد في الأطراف. والهو هو إتحاد بين إثنين جعلا إثنين في الوضع، فيصير بينهما إتحاد بنوع من الاتحادات الواقعة بين إثنين مما قيل. ويقال: كل واحد منها من باب الكثير الخلاف والتقابل والتضاد.

(١) العرض العام: هو الكلي المقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً، ويطلق العرض في علم الطب على ما يحسه المريض من الظواهر الدالة على المرض، وجمعه أعراض.
(٢) سبق الحديث عنها في كلمة وافية في الجزء الأول.

المقالة الثانية من الالهيات

فصل في بيان معاني الواجب ومعاني الممكن[1]

إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال. وأن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً، لم يعرض منه محال. والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه. أي: لا في وجوده ولا في عدمه. فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضوع بممكن الوجود. وإن كان قد يعني بممكن الوجود ما هو في القوة. ويقال: الممكن على كل صحيح الوجود. وقد فصل ذلك في المنطق[2]. ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته . وقد لا يكون بذاته. أما الذي هو واجب الوجود بذاته، فهو الذي بذاته، لا لشيء آخر. أي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه. وأما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع الشيء مما ليس هو صار واجب الوجود مثلاً إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها. ولكن عند فرض اثنين واثنين، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع، والقوة المنفعلة بالطبع. أعني المحرقة والمحترقة.

(١) للممكن معنيان: الأول: سلب الضرورة، وهو قد يكون بحسب نفس الأمر، ويسمى إمكاناً ذاتياً، وإمكاناً خارجياً، أو يكون بحسب الذهن، ويسمى إمكانياً ذهنياً، وهو ما لا يكون تصور طرفيه كافياً بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما.

راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

والثاني: هو الوجود بالقوة، ويسمى بالامكان الاستعدادي، وهو كون الشيء من شأنه أن يكون، وليس بكائن فلا ينتقل من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل إلا عند استيفائه شروط الوجود الأساسية.

(٢) هناك بين أن للممكن عدة إطلاقات منها الممكن العامي والممكن الخاصي، والممكن بحسب الاستقبال وغير ذلك.

فصل في ان الواجب بذاته لا يجوز ان يكون واجبا بغيره. وان الواجب بغيره ممكن

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً. فإنه إن رفع غيره، أو لم يعتبر وجوده، لم يخل إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله، فلا يكون وجوب وجوده بغيره. وإما أن لا يبقى وجوب وجوده، فلا يكون وجوب وجوده بذاته. وكل ما هو واجب الوجود بغيره، فإنه ممكن الوجود بذاته؛ لأن ما هو واجب الوجود بغيره، فوجوب وجوده تابع لنسبة ما، وإضافة. والنسبة والاضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة وإضافة. ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة. فاعتبار الذات وحدها لا يخلو إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، أو مقتضياً لامكان الوجود، أو مقتضياً لامتناع الوجود. ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته، لم يوجد ولا بغيره، (ولا أن يكون موجوداً معاً. وإما أن لا يكون موجوداً معاً. فإن لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر، أو الآخر. ولنؤخر الكلام في هذا[١].) وإما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود، فقد قلنا: إن ما وجب وجوده بذاته، استحال وجوب وجوده بغيره، فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود. وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود. وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود.

فصل في ان ما لم يجب لم يوجد

فقد بان أن كل واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته. وهذا ينعكس[٢]، فيكون كل ممكن الوجود بذاته فإنه إن حصل وجوده، كان

(١) اعلم أن ما بين الهلالين جعلناه كذلك لأنه حشو في وسط الكلام المنتظم الملتئم بعضاً ببعض.
(٢) العكس: استدلال مباشر يقوم على استنتاج قضية من قضية أخرى بتصيير الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً مع بقاء السلب والإيجاب بحالة، والصدق والكذب بحالة.

واجب الوجود بغيره؛ لأنه لا يخلو إما أن يصح له وجود بالفعل. وإما أن لا يصح له وجود بالفعل. ومحال أن لا يصح له وجود بالفعل. وإلا كان ممتنع الوجود، فبقي أن يصح له وجود بالفعل، فحينئذ إما أن يجب وجوده، وإما أن لا يجب وجوده. وما لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز[1] وجوده عن عدمه. ولا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة الأولى؛ لأنه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود. والآن هو بحاله كما كان. فإن وضع أن حالاً تجددت، فالسؤال عن تلك الحال ثابت، هل هي ممكنة الوجود، أو واجبة الوجود. فإن كانت ممكنة الوجود، فإن تلك الحال كانت قبل أيضاً موجودة على إمكانها، فلم يتجدد حاله. وإن وجب وجودها وهي موجبة للأول، فقد وجب لهذا الأول وجود حالة، وليست تلك الحالة إلا خروجه إلى الوجود. فخروجه إلى الوجود واجب. وأيضاً فإن كل ممكن الوجود فإما أن يكون وجوده بذاته، أو يكون لسبب ما. فإن كان بذاته، فذاته واجبة الوجود، لا ممكنة الوجود. وإن كان بسبب فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب. وهذا محال. فيجب إذاً أن يكون وجوده مع وجود السبب. فكل ممكن الوجود بذاته، فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره.

فصل في كمال وحدانية واجب الوجود[2] وان كل متلازمين في الوجود متكافئين فيه فلهما علة خارجة عنهما

ولا يجوز أن يكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد، ولا أن يكون في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه. ولا يجوز أن يكون شيئان اثنان ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا. وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر. فقد بان أن واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره. ولا يجوز أن يكون

(١) أي لم يترجح.

(٢) الواجب: ما تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاماً، أو ما يستغني في وجوده الفعلي عن غيره، وهو مرادف للضروري، إلا أنه يطلق في بعض الأحايين على ما هو أخص من الضروري وقال الجرجاني: واجب الوجود: هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً.

كل واحد منهما واجب الوجود بالآخر حتى يكون (أ) واجب الوجود بـ(ب) لا بذاته. و(ب) واجب الوجود بـ(أ) لا بذاته. وجملتهما واجب وجود واحد. وذلك لأن اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما متضايفين. ولكل واحد منهما وجوب وجود، لا بذاته. فكل واحد منهما ممكن الوجود بذاته. ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده أقدم منه، لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول، وإن لم يكن في الزمان، فلكل واحد منهما في الذات شيء آخر يقوم به أقدم من ذاته. وليس ذات أحدهما أقدم من ذات الآخر على ما وصفنا. فلهما إذاً علل خارجة عنهما أقدم منهما، فليس إذاً وجوب وجود كل واحد منهما مستفاداً من الآخر، بل من العلة الخارجة التي أوقعت العلاقة بينهما. وأيضاً فإن ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير، ومتوقف عليه. ثم من المستحيل أن تتوقف ذات في أن توجد على ذات توجد بها. فكأنها تتوقف في الوجود على وجود نفسها. وبالجملة فإذا كان ذلك الغير يجب به كان هذا أقدم مما هو أقدم منه ومتوقف على ما هو متوقف عليه. فوجودهما محال.

فصل في بساطة الواجب

ونقول أيضاً: إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع، فيقوم منها واجب الوجود، لا أجزاء الكمية، ولا أجزاء الحد[1]. والقول سواء كانت كالمادة والصورة، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه، فيدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته. وذلك لأن كل ما هذا صفته، فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر، ولا ذات المجتمع[2]. فإما أن يصح لكل واحد من جزءيه مثلاً وجود منفرد. لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها. فلا يكون المجتمع واجب الوجود أو يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه. فما لم

(١) وهذا ما عناه الله تعالى بقول: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (سورة الشورى، آية ١١).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (بافراده).

يصح له من المجتمع، والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود، ولم يكن واجب الوجود إلا الذي يصح له. وإن كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود. ولا للجملة مفارقة الأجـزاء. وتعلق وجود كـل بالآخر، وليس واحد أقدم بالذات، فليس شيء منها بواجب الوجود، فقد أوضحت هذا على أن الأجزاء بالذات أقدم من الكل. فتكون العلة الموجبة للوجود توجب أولاً الأجزاء، ثم الكل. ولا يكون شيء منها واجب الوجود. وليس يمكننا أن نقول: إن الكل أقدم بالذات من الأجزاء، فهو إما متأخر، وإما معاً. وكيف كان، فليس بواجب الوجود. فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم ولا مـادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مـادة معقولـة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة. ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادئ[1] ، ولا في القول، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث.

فصل في ان الواجب تام وليس له حالة منتظرة.

ونقول: إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته. وإلا فإن كان من جهة واجب الوجود، ومن جهة ممكن الوجود، فكـانت تلك الجهة تكون له. ولا تكون له، ولا تخلو عن ذلك. وكل منها بعلة يتعلق الأمر بها ضرورة. فكانت ذاته متعلقة الوجود بعلتي أمرين لا يخلو منهما. فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً بل مع العلتين. سواء كان أحدهما وجوداً، والآخر عدماً، أو كان كلاهما وجوديين، فبين من هذا أن الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له. فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة.

(١) يطلق اصطلاح المبادئ المنطقية على المبادئ الأربعة التالية ١ ـ مبدأ الهوية: وهو قولنا: ما هو هو، ٢ ـ مبدأ التناقض وهو القول أن نقيض الحق باطل، ٣ ـ مبدأ الوسط المرفوع، وهو القول أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً، ولا تكذبان معاً. ٤ ـ مبدأ القياس.

فصل في ان واجب الوجود بذاته خير محض

وكل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض، وكمال محض. والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده. والشر لا ذات له. بل هو إما عدم جوهر، أو عدم صلاح حال الجوهر. فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر، ولا عدم شيء للجوهر، بل هو دائم بالفعل - فهو خير محض. والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً[1]، لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود. فذاته بذاته تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر، والنقص. فإذاً ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته. وقد يقال أيضاً خير لما كان نافعاً ومفيداً لكمالات الأشياء. وسنبين أن الواجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود. ولكل كمال وجود. فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر.

فصل في أن الواجب حق بكل معاني الحقيقة

وكل واجب الوجود بذاته، فهو حق محض، لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا حق إذاً أحق من الواجب الوجود. وقد يقال أيضاً: حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً. فلا حق أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً. ومع صدقه دائماً، ومع ذلك دوامه لذاته، لا لغيره.

---

(١) قال الراغب: الخير والشر يقالان على وجهين: أحدهما أن يكونا اسمين، والثاني: أن يكونا وصفين وتقديراهما تقدير أفعل نحو: هو خير من ذلك وأفضل. وقوله تعالى: ﴿**وأن تصوموا خير لكم**﴾ (سورة البقرة آية ١٨٤) يصح أن يكون اسماً وأن يكون صفة وقوله تعالى ﴿**وتزودوا فإن خير الزاد التقوى**﴾ (سورة البقرة، آية ١٩٧) تقديره تقدير أفعل منه.
والخير يقابل به الشر مرة والضر مرة أخرى نحو ﴿**وإن يَمْسَسْك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يَمْسَسْك بخير**﴾ (سورة الانعام، آية ١٧) وقيل فلان خير أشبه الصفات فادخلوا فيه الهاء للمؤنث ولم يريدوا أفعل وأنشد أبو عبيدة:

ولقد طغت مجامع الربلات: ربلات هند خيرة الملكات

والربلات: باطن الفخذ.

فصل في أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين إذ لا مثل له ولا ضد

ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، لأن وجود نوعه له بعينه إما أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه علة. فان كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه، لم يوجد إلا له. وإن كان لعلة فهو معلول ناقص، وليس واجب الوجود. وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتيين، والشيئان إنما يكونان إثنين إما بسبب المعنى، وإما بسبب الحامل للمعنى، وإما بسبب الوضع والمكان، أو بسبب الوقت والزمان. وبالجملة لعلة من العلل. وكل إثنين لا يختلفان بالمعنى، فانما يختلفان بشيء غير المعنى. وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين، فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل، ولواحق العلل، فليس واجب الوجود. وأقول قولاً مرسلاً: إن كل ما ليس اختلافه لمعنى. ولا يجوز أن يتعلق إلا بذاته فقط فلا يخالف مثله بالعدد. فلا يكون إذاً له مثل؛ لأن المثل[1] مخالف بالعدد. فبين من هذا أن واجب الوجود لذاته لا ند له ولا مثل. ولا ضد، لأن الأضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع. وواجب الوجود بريء من المادة. . .

فصل في أنه واحد من وجوه شتى

وأيضاً فهو تام الوجود؛ لأن نوعه له فقط، فليس من نوعه شيء خارج عنه وأحد وجوه الواحد أن يكون تاماً. فان الكثير والزائد لا يكونان

(١) المثال عند (أفلاطون) صورة مجردة، وحقيقة معقولة أزلية ثابتة، ثابتة بذاتها لا تتغير، ولا تدثر، ولا تفسد. قال الفارابي: إن افلاطون في كثير من أقاويله يومئ الى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الاله، وربما يسميها بالمثل الالهية، وأنها لا تدثر ولا تفسد، ولكنها باقية.
(راجع كتاب الجمع بين رأي الحكيمين)
والمثل الافلاطونية مبدأ المعرفة ومبدأ الوجو، معاً فهي مبدأ المعرفة لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف كيف تسميها إلا اذا كانت قادرة على تأمل المثل، وهي مبدأ الوجود، لأن الجسم لا يتعين في نوعه إلا اذا شارك بجزء من مادته في مثال من المثل.
والمثال عند «كانت» صورة عقلية كاملة تجاوز معطيات الحس وتصورات الذهن، وليس لها ما يماثلها في عالم التجربة.

واحدين، فهو واحد من جهة تمامية وجوده، وواحد من جهة أن حده له، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادئ المقومة له، ولا بأجزاء الحد. وواحد من جهة أن لكل شيء وحدة تخصه. وبها كمال حقيقته الذاتية. وأيضاً هو واحد من جهة أخرى. وتلك الجهة هي أن مرتبته من الوجود، وهو وجوب الوجود ليس إلا له.

فصل في البرهان على أنه لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود. أي أن الوجود الذي يوصف به ليس هو لغيره وان لم يكن من جنسه ونوعه

ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه. ولنبرهن على هذا فنقول: إن وجوب الوجود إما أن يكون شيئاً لازماً لماهية. تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود، كما نقول للشيء: إنه مبدأ، فتكون لذلك الشيء ذات وماهية. ثم يكون معنى المبدأ لازماً لتلك الذات. كما أن إمكان الوجود قد يوجد لازماً لشيء له في نفسه معنى مثل أنه جسم، أو بياض، أو لون. ثم هو ممكن الوجود. وإمكان الوجود يلزمه، ولا يكون داخلاً في حقيقته. واما أن يكون وجوب الوجود هو نفس واجب الوجود. ويكون نفس وجوب الوجود كلية ذاتية له. فنقول أولاً: إنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة لماهية. فان تلك الماهية حينئذ تكون سبباً لوجوب الوجود. فيكون وجوب الوجود متعلقاً بسبب. فلا يكون وجوب الوجود موجوداً بذاته. فان وجوب الوجود من المعلوم أنه اذا لم يكن داخلاً في ماهية شيء، بل كان الشيء كانسان، أو شجرة، أو سماء، أو غير ذلك ما قد علمت أن الوجود ووجوبه ليس داخلاً في ماهيته، كان لازماً له، كالخاصية أو العارض العام. لا كالجنس والفصل. وإذا كان لازماً، كان تابعاً غير متقدم. والتابع معلول. فكان وجوب الوجود معلولاً. فلم يكن وجوب وجود بالذات. وقد أخذناه بالذات. فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم، بل كان داخلاً في الماهية، أو ماهية. فان كان ماهية، عاد إلى أن النوعية واحدة. وإن كان

داخلاً في الماهية، فتلك الماهية إما أن تكـون بعينها لكليهـما، فيكون نـوع وجوب الوجود مشتركاً فيه. وقد أبطلنا هذا. أو يكون لكل ماهية أخرى. فان لم يشتركا في شيء، لم يجب أن يكون كل واحد منهما قائماً لا في موضوع. وهو معنى الجوهرية المعقول عليهما بالسوية. وليس لأحدهما أولاً وللثاني آخراً. فلذلك هو جنس لهما. فاذا لم يجب ذلك، كان أحدهما قائماً في مـوضوع، فيكون ليس واجب الوجود، وإن اشتركا في شيء، ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدة[1] تتم به الماهية، ويكون داخلاً فيها، فكل واحد منهما منقسم بالقول. وقد قيل: إن واجب الوجود لا ينقسم بالقول. فليس ولا واحد منهما واجب الوجود. وإن كان لأحدهما ما يشتركان فيه فقط، وللثاني معنى زائد عليه، فأما الأول فيفارقه بعدم هذا المعنى، ووجـود ذلك المعنى المشترك فيه بشرط تجريده[2] عما لغيره وعدمه فيه. فيكون الذي لا تجريد له منقسماً في القول غير واجب الوجـود. ويكون الآخـر هو الـواجب الوجـود وحده. ويكون المعنى المشترك فيه لا يوجب وجوب وجود إلا أن يشترط فيه عدم ما سواه من غير أن تكون تلك الأعدام وجودات أشياء وذواتاً. فانـه ليس كل أعدام تكون للأشياء تكون ذواتاً ومعاني زائدة ولو كان كذلك لكان في كل شيء واحد أشياء بلا نهاية موجودة؛ لأن في كل شيء اعدام أشياء بلا نهاية. ومع هذا كله فان كل ما يجب وجوده، فليس يجب وجوده بما يشارك به غيره. ولا يتم به وحده وجوب ذاته. بل إنما يتم وجوده بجميع ما يشارك به غيره، وبما يتم به وجود ذاته. فالذي يتم به وجوده ويزيد على ما يشارك به غيره، فإما أن يكون شرطاً في نفس وجوب الوجود، وإما أن لا يكون. فان كان ذلك كله شرطاً في نفس وجوب الوجود، وجب أن يوجد لكل واجب الوجود. فكل ما يوجد لكل واحدة من الماهية يوجد للأخرى، فـلا يكون

(١) سقط من (ب) لفظ (على حدة)

(٢) التجريد: هو أن ينتزع من أمر موصوف بصفة أمر آخر مثله في تلك الصفة للمبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الأمر المنتزع عنه نحو قولهم: لي من فلان صديق حميم فإنه انتزع فيه من أمر موصوف بصفة وهو فلان الموصوف بالصداقة. أمر آخر، وهو الصديق الذي هو مثل فلان في تلك الصفة للمبالغة في كمال الصداقة في فلان. والصديق الحميم هو القريب المشفق، ومن في قولهم: «من فلان» تسمى تجريدية.

بينهما انفصال البتة بمقوم. وقد وضع بينهما اختلاف في هذا النوع. هذا خلف. وأما إن لم يكن شرطاً في نفس وجوب الوجود، وما ليس بشرط في شيء، فالشيء[1] يتم دونه، فوجوب الوجود يتم دونه ما اختلفا فيه. فيكون ما اختلفا فيه عارضين لوجوب الوجود، وهما متفقان في ماهية وجوب الوجود ونوعيته، واختلفا بالعوارض دون الأنواع. هذا خلف. فان جعل الشرط في وجوب الوجود أحد الفصلين لا بعينه، فليس أحدهما بعينه شرطاً، ولا الآخر بعينه شرط، فتساويا في أنه ليس أحدهما بشرط. فكيف يكون أحدهما لا بعينه شرطاً. (فان قال قائل:) هذا مثل المادة ليست هذه الصورة لها بعينها شرطاً ولا ضدها، ولكن أحدهما لا بعينه أو مثل أن اللون لا يتقرر وجوده إلا أن يكون سواداً أو بياضاً، لا بعينه، ولكن أحدهما. فقد ذهب عليه الفرق، فيقال له: أما المادة فاحدى الصورتين بعينها شرط لها في زمان. والأخرى ليست بشرط في ذلك الزمان، وفي الزمان الآخر. فان الصورة الأخرى بعينها ممكنة لها إذا أخذت مطلقة بلا شرط. والمادة أيضاً ممكنة. فاذا وجبت بعلة إحدى الصورتين، أوجبت تلك الصورة بعينها، وكيفما كان الحال، فان المادة سواء كان أحدهما شرطاً في وجوبها بعينه، أو إحداهما لا بعينه، فلها شرط في الوجوب غير نفس طبيعتها. ولو كان لوجوب الوجود شرط متعلق بشيء خارج عنه[2]، لكان ليس وجوب الوجود بالذات. واما اللونية فليست تصير لونية بسواد أو بياض، بل هي لونية بأمر يعمهما، لكن لا توجد مفردة إلا مع فصل كل واحد منهما. فليس ولا واحد من الأمرين للونية بشرط في اللونية، ولكنه شرط في الوجود المحض، ثم في كل زمان، وفي كل مادة. فالشرط أحدهما بعينه، لا الآخر. فهذه اللونية التي بحسب الزمان، وبحسب هذه

---

(١) الشيء: اسم لما يصح أن يعلم، أو يحكم عليه أو يخبر عنه والظاهر أنه مصدر بمعنى اسم المفعول من شاء، أي الأمر المشيء أو المراد الذي يتعلق به القصد، وهو أعم من أن يكون بالفعل أو بالامكان فيتناول الواجب والممكن والممتنع.
والشيء المرادف للموجود حسياً كان أو ذهنياً، والدليل على ذلك أن أهل اللغة يطلقون لفظ الشيء على الموجود، فإذا قلت لهم الموجود شيء تلقوه بالقبول والدليل على ذلك أن الفلاسفة لا يفرقون بين الشيء والموجود.

(٢) سقط من (ب) لفظ (عنه)

المادة إنما يوجدها فصل السواد[1]، وكذلك الأخرى موجدها فصل البياض، واللونية المطلقة إما أن يكون ولا واحد منهما شرطاً في وجوده البتة، أو يكون اجتماعهما شرطاً في وجوده، على أنه بعض الشرط، لا شرط تام. والشرط التام هو اجتماعهما. وبالجملة. فان الشيء الواحد من جهة واحدة يكون شرطه شيئاً واحداً، لا أي شيئين اتفقا. إنما يكون هذا إذا كان له جهتان. ولكل جهة شرط بعينه. فلا يخلو عنهما. فلا يتعلق بأحدهما بعينه لذاته، بل باتفاق سبب من جهته. وأما ذاته بذاته فلا شرط له إلا الواحد، كما أن اللونية شرطها بذاتها أمر واحد، وشرطها في جهات وجودها أمور تكون لكل وقت بعينه. وكما أن اللونية في أنها لونية ليس أحد الأمرين بعينه وبغير عينه شرطاً لها في ماهية لونيتها، بل في آنية لونيتها، وحصولها بالفعل كذلك يجب أن لا يكون أحد الأمرين شرطاً في وجوب الوجود من جهة ماهية كونه وجوب الوجود، بل من جهة آنيته، فتكون آنية وجوب الوجود غير ماهيته. وهذا خلف. فانه يلزم أن يكون واجب الوجود يطرأ عليه وجود ليس له في حد نفسه كما يطرأ على الانسانية والفرسية، وكما في اللونية. بل كما أنه يجوز أن يقال في اللونية: ان أحدهما لا بعينه شرط في اللونية، لا لنفس اللونية، بل لاختلاف وجودات اللونية. كذلك إن كان لوجوب الوجود أحد الفصلين لا بعينه شرطاً، فيجب أن يكون لا لأنه وجوب الوجود، فيكون وجوب الوجود متقرراً دون غير محتاج إليه. ولكنه شرط في تخصيص وجوده. فان كان سبب تخصيص وجوده أن رفع يبطله، فهو غير واجب الوجود. وإن لم يكن يبطله، لا اختلاف بين آحاده البتة. وكلاهما على الوضع المفروض محال. فقد بان أنه ليس ولا واحد من خاصيتي الماهيتين المذكورتين شرطاً في وجوب الوجود بوجه من الوجوه، لا بعينه، ولا لا بعينه. فقد بطل أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه، على أن يكون لازماً، أو يكون جنساً. ونقول: ولا على أن يكون مقوماً لماهية الشيء، وهذا أظهر. فان وجوب الوجود إذا كان طبيعة بنفسها، فليكن (أ) ثم انقسمت إلى كثيرين، فانها تنقسم في مختلفين بالعدد

(١) في (ب) بزيادة لفظ (عن غيره)

فقط. وقد منعنا هذا. اذاً، فتختلف في منقسمين بالنوع، فينقسم بفصول، فلتكن هي (ب) و(ج). وتلك الفصول لا تكون شريطة فيها. (وهي في نفسها طبيعة منفردة أظهر). فان طبيعة وجوب الوجود إن كانت تحتاج إلى (ب) و(ج) حتى يكون لها وجوب الوجود، فطبيعة وجوب الوجود ليست طبيعة وجوب الوجود. هذا خلف. وبالجملة يجب أن تعرف أن حقيقة وجوب الوجود ليست كطبيعة اللون[1] والحيوان الجنسين اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل، حتى يتقرر وجودهما لأن تلك الطبائع معلولة. وإنما يحتاجان إلى الفصول، لا في نفس اللونية والحيوانية المشتركة فيهما، بل في الوجود[2]. وههنا فوجوب الوجود هو مكان اللونية والحيوانية. وكما أن ذينك لا يحتاجان إلى فصول في أن يكونا لوناً وحيواناً، فكذلك هذا لا يحتاج إلى الفصول في أن يكون وجوب وجود، ثم وجوب الوجود ليس له وجود ثان يحتاج فيه إليها. فان اللون هناك يحتاج بعد اللونية إلى الوجود، وإلى علله، فيحصل اللازم للونية. فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه، لا أن كان لازماً لطبيعة، ولا أن كان طبيعة بذاته. فاذاً واجب الوجود واحد لا بالنوع فقط، أو بالعدد أو عدم الانقسام، أو التمام فقط، بل في أن وجوده ليس لغيره، وإن لم يكن من جنسه، ولا يجوز أن يقال: واجبي الوجود لا يشتركان في شيء. كيف وهما مشتركان في وجوب الوجود، ومشتركان في البراءة عن الموضوع. فان كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك، فكلامنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم، بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم. فان كان بالتواطؤ، فقد حصل معنى عام عموم لازم، أو عموم جنس. وقد بينا استحالة ذلك. وكيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج. واللوازم معلولة. ووجوب الوجود المحض غير معلول.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (بأنواعه)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (عينه)

فصل في إثبات واجب الوجود

لا شك أن هنا وجوداً. وكل وجود فاما واجب، وإما ممكن. فان كان واجباً فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب. وإن كان ممكناً فانا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود، وقبل ذلك، فانا نقدم مقدمات[1]: فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية، وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجوداً معاً، وإما أن لا يكون موجوداً معاً. فان لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر، فلنؤخر الكلام في هذا. واما أن يكون موجوداً معاً، ولا واجب وجود فيه، فلا يخلو إما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة، سواء كانت متناهية، أو غير متناهية واجبة الوجود بذاتها، أو ممكنة الوجود. فان كانت واجبة الوجود بذاتها، وكل واحد منها ممكن، يكون الواجب الوجود متقوماً بممكنات الوجود. هذا خلف. وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها، فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود. فاما أن يكون خارجاً منها، أو داخلاً فيها، فان كان داخلاً فيها، فاما أن يكون واحداً منها واجب الوجود، وكان كل واحد منها ممكن الوجود. هذا خلف. واما أن يكون ممكن الوجود، فيكون هو علة لوجود الجملة. وعلة الجملة علة أولاً لوجود أجزائها. ومنها هو، فهو علة لوجود نفسه. وهذا مع استحالته إن صح، فهو من وجه ما نفس المطلوب. فان كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته، فهو واجب الوجود. وكان ليس واجب الوجود. هذا خلف. فبقي أن يكون خارجاً عنها. ولا يمكن أن يكون علة ممكنة. فانا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة. فهي إذاً خارجة عنها، وواجبة الوجود

---

(١) المقدمات: مبادئ الاستدلال وتطلق على ما يتوقف عليه البحث، أو على ما يجعل جزء قياس من القضايا، أو على ما تتوقف عليه صحة الدليل.
والفرق بين المقدمة والمبدأ أن المقدمة أعم من المبدأ، لأن المبدأ ما تتوقف عليه المسائل بلا واسطة، والمقدمة ما تتوقف عليه المسائل بواسطة أو لا واسطة.
وجملة القول: أن المقدمة مبدأ الاستدلال أو البرهان وتكون قطعية أو ظنية.

بذاتها. فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود. فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية.

فصل في أنه لا يمكن أن تكون الممكنات في الوجود بعضها علة لبعض على سبيل الدور في زمان واحد وإن كانت عددا متناهيا

ونقول أيضاً إنه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه. وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه، لكنه واجب بالآخر إلى أن ينتهي إليه دوراً[1]. ولنقدم مقدمة أخرى، فنقول: إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور، فهو أيضاً محال. وتبين بمثل بيان المسألة الأولى. ويخصها أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه، ومعلولاً لوجود نفسه. ويكون حاصل الوجود عن شيء إنما يحصل بعد حصوله بالذات. وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد إلا بعد وجوده البعدية الذاتية، فهو محال الوجود. وليس حال المتضايفين هكذا فانهما معاً في الوجود، وليس يتوقف وجود أحدهما، فيكون بعد وجود الآخر، بل توجدهما معاً العلة الموجدة لهما. والمعنى الموجب إياهما معاً. فان كان لأحدهما تقدم وللآخر تأخر مثل الأب والإبن، فتقدمه من جهة غير جهة الإضافة. فان تقدمه من جهة وجود الذات. ويكونان معاً من جهة الإضافة الواقعة بعد حصول الذات. ولو كان الإبن يتوقف وجوده على وجود الأب، والأب يتوقف وجوده على وجود الابن، ثم كانا ليسا معاً، بل أحدهما بالذات بعد، لكان لا يوجد ولا أحد منهما. وليس المحال هو ان يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً في وجوده، بل وجود ما يوجد عنه وبعده.

(١) الدور في اللغة: عود الشيء الى ما كان عليه، والدور في المنطق علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر.

فالدور إذن هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر وينقسم الى دور علمي، ودور اضافي أو معي، ودور مساو، فالدور العلمي هو توقف العلم بكل من المعلومين على العلم بالآخر والدور الاضافي أو المعي: هو تلازم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر، والدور المساوي: هو توقف كل من المتضايفين على الآخر.

فصل آخر في التجرد لإثبات واجب الوجود وبيان ان الحوادث تحدث بالحركة، ولكن تحتاج الى علل باقية وبيان ان الإسباب القريبة المحركة كلها متغيرة

وبعد هاتين فانا نبرهن أنه لا بد من شيء واجب الوجود لأنه إن كان كل موجود ممكناً، فاما أن يكون مع إمكانه حادثاً أو غير حادث. فاما أن يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته. فان كان بذاته، فهو واجب لا ممكن. وإن كان بعلة فعلته معه. والكلام فيها كالكلام في الأول. وإن كان حادثاً. وكل حادث فله علة في حدوثه. فلا يخلو إما أن يكون حادثاً باطلاً مع الحدوث، لا يبقى زماناً، وإما أن يكون إنما يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان. وإما أن يكون بعد الحدوث باقياً. والقسم الأول محال ظاهر الاحالة. والقسم الثاني أيضاً محال؛ لأن الآنات[1] لا تتوالى. وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة في العدد، لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل الحركة يوجب تتالي الآنات. وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي. ومع ذلك فليس يمكن أن يقال: إن كل موجود هو كذلك. فان في الموجودات موجودات باقية بأعيانها فلنفرض الكلام فيها (فنقول): إن كل حادث فله علة في حدوثه، وعلة في ثباته. ويمكن أن يكونا ذاتاً واحدة مثل القالب في تشكيله الماء. ويمكن أن يكونا شيئين مثل الصورة الصنمية. فان محدثها الصانع، ومثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخذة منه. ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه

(١) الآنات: جمع أنا، وأنا ضمير المتكلم والألف الأخيرة فيه إنما هي لبيان الحركة في الوقف، فإن مضيت عليها سقطت. وقد روي عن قطرب أنه قال في «أن» خمس لغات. حكى ذلك عنه ابن جني.

والمراد بـ (أنا) عند فلاسفة العرب الاشارة الى النفس المدركة قال ابن سينا: والمراد بالنفس ما يشير إليه كل واحد بقوله (أنا) - راجع رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٨٣ـ القاهرة ١٩٥٢

وفي المعنى المنطقي: تدل كلمة (أنا) على المدرك من حيث أن وحدته وهويته شرطان ضروريان يتضمنها تركيب المختلف الذي في الحدس وارتباط التصورات في الذهن، والأنا بهذا المعنى هو الأنا المتعالي وهو الحقيقة الثابتة التي تعد أساساً للأحوال والتغيرات النفسية. والأنا المطلق: هو التفكير الذاتي الأصيل السابق التجربة.

بذاته حتى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت لا بعلة في الوجود والثبات. ولنأخذ في بيان أن كل حادث، فان ثباته بعلة ليكون مقدمة معينة في الغرض المذكور قبله، فانا نعلم أن ثباته ووجوده ليس واجباً بنفسه، فمحال أن يصير واجباً بالحدوث الذي ليس واجباً بنفسه، ولا ثابتاً بنفسه. ووجوب ثباته بعلة الحدوث إنما كان يجوز لو كانت العلة باقية معه. وأما إذا عدمت، فقد عدم مقتضاها. وإلا فسواء وجودها وعدمها في وجود مقتضاها، فليست بعلة. ولنزد هذا شرحاً (فنقول): إن هذه الذات قبل الحدوث قد كانت لا ممتنعة ولا واجبة، وكانت ممكنة. فلا يخلو إما أن يكون إمكانها لا بشرط، أو إمكانها بشرط أن تكون معدومة، أو إمكانها هو في حال أن تكون موجودة. ومحال أن يكون إمكانها بشرط عدمها؛ لأنها ممتنعة ان توجد ما دامت موجودة، واشترط لها العدم، كما أنها ما دامت موجودة، فهي بشرط أنها موجودة واجبة الوجود. فبقي أحد الامرين. إما لأن الامكان أمر في طبيعتها، وفي نفس جوهرها، فلا تزايلها هذه الحقيقة في حال. وإما في حال الوجود بشرط الوجود وهذا وإن كان محالاً (لأنا إذا اشترطنا الوجود وجب) فليس يضرنا في غرضنا، وذلك أنك[1] تعلم أن كل حادث، بل كل معلول، فانه باعتبار ذاته ممكن الوجود، ولكن الحق أن ذاته ممكنة في نفسها وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود، وباشتراط وجودها واجبة الوجود. وفرق بين أن يقال: وجود زيد الموجود واجب، وبين أن يقال: وجود زيد ما دام موجوداً فانه واجب. وقد بين هذا في المنطق[2]. وكذلك فرق بين أن يقال: إن ثبات الحادث واجب بذاته، وبين أن يقال: إنه واجب ما دام موجود. فالأول كاذب، والثاني صادق بما[3] بينا. فانا إذا لم نتعرض لهذا الشرط، كان ثبات الوجود غير واجب. واعلم أن ما أكسبه الوجود وجوباً، أكسبه العدم امتناعاً. ومحال أن يكون حال العدم ممكناً، ثم يكون حال الوجود واجباً، بل الشيء في نفسه ممكن، ويعدم، ويوجد، وأي الشرطين شرط له دوامه، صار

(١) سقط من (ب) لفظ (أنك تعلم)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (قضايا)

(٣) سقط من (ب) لفظ (بما بينا)

مع شرط دوامه ضروري الحكم، لا ممكناً. ولم يتناقض ذلك. فان الامكان باعتبار ذاته، والوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق به. فإذا كانت الصورة كذلك، فليس للممكن في نفسه وجود واجب بغير اشتراط البتة، بل ما دام ذاته تلك الذات، لم تكن واجبة الوجود بالذات، بل بالغير، وبالشرط. فلم يزل متعلق الوجود بالغير. وكل ما احتيج فيه إلى غير وشرط فهو محتاج فيه إلى سبب. فقد بان أن ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث بسبب يمد وجوده، وهو بنفسه غير واجب، وليس لأحد من المنطقيين أن يعترض علينا. (فنقول:) إن الإمكان الحقيقي هو الكائن في حال العدم للشيء. وان كل ما يوجد فوجوده ضروري. فان قيل له: «ممكن» فباشتراك الاسم. فانه يقال له. قد بينا في كتبنا المنطقية[1] أن اشتراط العدم للممكن الحقيقي اشتراط غير صحيح في أن يجعل جزء حد للممكن، بل هو أمر يتفق ويلزم الممكن في أحوال. وبينا أن الموجود ليس ضرورياً لأنه موجود. بل بأن يشترط شرط، وهو إما وضع الموضوع أو المحمول، أو العلة، والسبب لا نفس الوجود. فينبغي أن تتأمل ما قلناه في الكتب المنطقية، فتعلم أن هذا الاشتراط غير لازم. فان نظرنا ههنا هو في الواجب بذاته والممكن بذاته. فان كان الحصول يلحقه بالضروري الوجود، فان العدم أيضاً يجب أن يلحقه بالضروري العدم. ولا يحفظ عليه الامكان. فانه كما أنه متى كان موجوداً، كان واجباً أن يكون موجوداً ما دام موجوداً كذلك متى كان معدوماً كان واجباً أن يكون معدوماً ما دام معدوماً؛ لأن نظرنا ههنا في الواجب بذاته والممكن بذاته، ونظرنا في المنطق ليس كذلك. فبين من هذا أن المعلومات مفتقرة في ثبات وجودها إلى العلة، وكيف وقد بينا أنه لا تأثير للعلة في العدم السابق. فان علته عدم العلة، ولا في كون هذا الوجود بعد العدم، فان هذا مستحيل أن يكون إلا هكذا. فان الحادثات لا يمكن أن يكون لها وجود بالطبع إلا بعد عدم. فالمتعلق بالعلة هو الوجود الممكن بذاته، لا في شيء من كونه بعد

(١) راجع كتاب الاشارات والتنبيهات تحقيق الدكتور سليمان دينا وكتاب المنطق بالشعر، وكتاب: الاشارة الى علم المنطق وكتاب الأوسط في المنطق وغير ذلك من مصنفاته.

عدم، أو غير ذلك، فيجب أن يدوم هذا التعلق. فيجب أن تكون العلل التي لوجود الممكن في ذاته من حيث هو وجوده الموصوف مع المعلول. وإذا اتضحت هذه المقدمات، فلا بد من واجب الوجود، وذلك لأن الممكنات إذا وجدت، وثبت وجودها، كان لها علل لثبات الوجود. ويجوز أن تكون العلل علل الحدوث بعينها إن بقيت مع الحادث، ويجوز أن تكون عللاً أخرى، ولكن مع الحادثات، وتنتهي لا محالة إلى واجب الوجود، إذ قد بينا أن العلل لا تذهب إلى غير النهاية، ولا تدور، وهذا في ممكنات الوجود التي لا تفرض حادثة أولى وأظهر. فان تشكك متشكك وسأل فقال: إنه لما كان إنما يثبت الممكن الحادث بعلة، وتلك العلة لا تخلو إما أن تكون دائماً علة لثباته، أو حدوث كونها علة لثباته. فان كانت دائماً علة لثباته وجب أن لا يكون الممكن حادثاً، ووضعناه حادثاً وإن حدث كونها علة لثباته، فيحتاج أيضاً كونها علة لثباته. والنسبة[1] التي لها إليه إلى علة أخرى لثباته بعد العلة، وهي المحدثة لهذه النسبة. فان النسبة التي بينهما قد كانت لسبب ما، فيجب أن يدوم ويبقى بسبب. والكلام في الأخرى، كالكلام في الأولى بعينه، ويوجب هذا وضع العلل الممكنة الحادثة معاً بلا نهاية، (فنقول) في جواب هذا: انه لولا ثبوت شيء من شأن ذلك الشيء أن يكون حدوثه بلا ثبات، أو ثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال. فيلزم منه إنتهاء علل محدثه ومثبته إلى علل أخرى في زمان آخر (يناقض تلك أو يزيد عليها تأثير حادثاً) من غير تشافع آنات، بل مع بقاء كل علة ومعلول (ريثما يتأدى إلى الآخر) لكان هذا الاعتراض لازماً.

(١) النسبة عند الفلاسفة: ايقاع التعلق بين الشيئين، وهي أحد مفاهيم العقل الأساسية. والنسبة قد تكون نسبة توافق، أو تشابه، أو تماثل، أو تعلق والنسبة الثبوتية ثبوت شيء لشيء كثبوت المحمول للموضوع وهو الايجاب، والنسبة السلبية: انتفاء شيء عن شيء كانتفاء المحمول عن الموضوع، وهو السلب، والشيء الأول يسمى منسوباً ومحكوماً به، والشيء الثاني يسمى منسوباً اليه ومحكوماً عليه، وإدراك تلك النسبة يسمى حكماً، والاتحاد في النسبة يسمى مناسبة.

فصل في إثبات انتهاء مبادئ الكائنات
الى العلل المحركة لحركة مستديرة

فأما ما هذا الشيء؟ فهو الحركة، وخصوصاً المكانية وخصوصاً المستديرة. وإنما وجودها من حيث هو قطع مسافة أن يكون منها شيء كان، وشيء يكون. ولا يكون في شيء من الآنات منها شيء موجود. ولكن فيما هو طرفه، وإنما اتصاله باتصال المسافة. وأما ما سببه؟ فأسبابه ثلاث: طبع. وإرادة. وقسر. ولنبدأ بتفهم حال الطبيعة منها، (فنقول:) إنه لا يصح أن يقال: إن الطبيعة المجردة سبب لشيء من الحركات بذاتها. وذلك لأن كل حركة فهي زوال عن كيفية، أو كم، أو أين، أو جوهر، أو وضع. وأحوال الأجسام - بل الجواهر كلها - إما أحوال منافية، وإما أحوال ملائمة. والأحوال الملائمة لا تزول عنها الطبيعة، وإلا فهي مهروب عنها بالطبع، لا مطلوبة. فاذا الحركة الطبيعية هي إلى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة. فاذا الطبيعة نفسها ليست تكون علة حركة ما لم يقترن بها أمر بالفعل، وهو الحال المنافية. وللحال المنافية درجات قرب وبُعد عن الحال الملائمة. وكل درجة تتوهم من القرب والبعد، وإذا بلغتها تعين عليها الحركة بعدها، فتكون تلك الحركة التي في ذلك الجزء علتها الطبيعية هي حالة غير ملائمة في درجة موصول إليها. وكما أن هذه العلة تتجدد دائماً ويكون ما بقي علته ما سلف في الحدوث على الاتصال، كذلك الحركة، فتكون إذاً علة لحركة يحدث منها شيء عن شيء منها على الاتصال، (ولا يبقى منها شيء فيطلب علة منقسم لها، ويكون ما أوجبه هذا الاعتراض بالحركة). وما سلف من تلك الحركة علة بوجه ما، أو شرط علة لما بقي من الحركة المتجددة التي من ذلك الحد الموصول إليه بالحركة، وتكون الطبيعة علة الرد إلى الحال الطبيعية، فتكون المسافة شرطاً تصير معه الطبيعة علة لتلك الحركة بعينها من حيث أن كون الطبيعة فيها أمر غريب. وتكون هذه العلة والمعلول معاً دائماً، ويحدث كل وقت استحقاق آخر. (وأما الحركة الإرادية) فان عللها أمور إرادية وإرادة ثابتة واحدة، كأنها كلية تنحو نحو الغرض الذي يحصل في التصور أولاً.

فهي محفوظة بعلة واحدة ثابتة، وإرادة بعد إرادة بحسب تصور بُعد بَعد بُعد، وأين بَعد أين، يتبعد حركة بَعد حركة. ويكون كل ذلك على سبيل التجدد، لا على سبيل الثبات. ويكون هناك شيء واحد ثابت دائماً، وهو الإرادة[1] الثابتة الكلية، كما كانت الطبيعة هناك، وأشياء تتجدد وهما تصورات جزئية، وإرادات مختلفة، كما كان هناك اختلاف مقادير القرب والبعد. ويكون جميعها على سبيل الحدوث. ولولا حدوث أحوال على علة باقية بعضها علة لبعض على الاتصال، لما أمكن أن تكون حركة. فانه لا يجوز أن يلزم عن علة ثابتة أمر غير ثابت. وأنت تعلم من هذا أن العقل المجرد لا يكون مبدأ قريباً لحركة، بل يحتاج إلى قوة أخرى من شأنها أن تتجدد فيها الإرادة، وتتخيل الاينات الجزئية. وهذا يسمى النفس. وأن العقل المجرد إذا كان مبدأ لحركة فيجب أن يكون مبدأ آمراً. مثلاً، أو مشوقاً، أو شيئاً مما أشبه هذا. وأما مباشرة التحريك فكلاً، بل يجب أن يباشر التحريك بالإرادة ما من شأنه أن يتغير بوجه ما، ويحدث فيه إرادة بعد إرادة على الاتصال. وقد أشار المعلم الأول في كلامه في النفس إلى أصل ينتفع به في هذا المعنى، إذ قال: «إن لذلك ـ أي العقل النظري ـ الحكم الكلي». وأما لهذا فالأفعال الجزئية والتعقلات الجزئية (أي العقل العملي) وليس هذا في إرادتنا فقط، بل وفي الإرادة التي تحدث عنها حركة السماء. هدا (وأما الحركة القسرية) فان كان المحرك يلازمها فعلتها حركة المحرك بعلة، وعلة علتها آخر الأمر طبيعة، أو إرادة. فان كل قسر ينتهي إلى إرادة أو طبيعة وإن كان المحرك لا يلازمها، بل كان التحريك على سبيل جذب، أو دفع، أو فعل آخر مما يشبه هذا، فالرأي الحقيقي الصواب في ذلك هو أن المحرك يحدث في المتحرك قوة محركة

---

(١) الارادة في الأصل: قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل، وجعل اسماً لنزوع النفس الى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ثم يستعمل مرة في المبدأ وهو نزوع النفس الى الشيء، وتارة في المنتهى، وهو الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، فإذا استعمل في الله تعالى فإنه يراد به المنتهى دون المبدأ فإنه يتعالى عن معنى النزوع فمتى قبل إن أراد الله كذا فمعناه حكم فيه، وقد يذكر الارادة ويراد بها الأمر ومنه قوله تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر**﴾(سورة البقرة آية ١٨٥) وقد يراد به القصد نحو قوله تعالى: ﴿**نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض**﴾ (سورة القصص، آية ٨٣) أي لا يقصدونه.

إلى جهة تحريكه غالبة قوته الطبيعية، وأن المتحرك بحسب تلك القوة المحركة الداخلة يبلغ مكاناً ينتحيه لولا معاوقة القوة الطبيعية. واستمدادها من مصاكة الهواء أو الماء، أو غير ذلك مما يتحرك فيه مدداً يوهن القوة الغريبة، فحينئذ تستولي القوة الطبيعية، وتحدث حركة مائلة من تجاذب القوتين إلى جهة القوة الطبيعية. ولولا حال مصاكة المتوسط وكسرة القوة الغريبة، لكانت القوة الطبيعية لا تستولي عليه البتة[1]، إلا بعد بلوغه الغاية التي يوجبها تناهي كل قوة جسمانية، وكل قوة محركة[2] على الاستقامة، فسكونها في تلك الغاية لأن هذه الحركة تطلب ذلك السكون. فإذا بطل الميل والدفع الحادث عن تلك القوة بموافاتها مكانها المطلوب عادت القوة الطبيعية إلى فعلها إذ وهنت القوة[3] الغريبة بتمام فعلها، أو بأسباب أخرى. وإنما حكمنا بهذا الحكم؛ لأن القوة الغريبة لولا أنها استولت على القوة الطبيعية لما قهرت ميلها. ثم لا يجوز أن يستحيل المغلوب غالباً، أو الغالب مغلوباً إلا بورود سبب على أحدهما أو كليهما. ومحال أن نتوهم أن القوة العرضية تبطل بذاتها، فلا يجوز أن يكون شيء من الأشياء يبطل بذاته، أو يوجد بذاته بعد أن يكون له ذات تثبت وتوجد بالقوة الطبيعية إنما تعود غالبة على القوة العرضية بمعاوق ينضم إليها. وذلك المعاوق يعاوقها معاوقة بعد معاوقة تكون مقاومة لما يتحرك بها، فيكون لذلك تأثير في القوة الغريبة بعد تأثير. وقد أشبعنا الكلام في هذا حيث تكلمنا الكلام المبسوط على الأحوال كلها. فان القوة القسرية حالها في إيجاب الحركة بتجدد الأكوان عليها حال الطبيعة إلى أن تبطل. فان قال قائل: إنا نرى الماء تبطل حرارته المستفادة بذاتها؛ لأنها عرضية، فانا نقول

(١) سقط من (ب) لفظ (البتة)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (حركة)

(٣) القوة: القدرة، والشدة، والطاقة، وضدها الضعف تقول قوة الجسم، وقوة الفكر، وقوة الغريزة.

والقوة هي القهر المادي، والخارجي، أو الضرورة التي لا تستطيع الارادة مقاومتها، ومنه قولهم: استولى على الشيء بالقوة، وخضع للقوة، والقوة بهذا المعنى مقابلة للحق. والقوة: مصدر الحركة والفعل، ومنه قولهم: قوة التحريك وقوة الطبيعة. ومنه قوله تعالى: ﴿**وقالوا من أشد منا قوة**﴾ (سورة فصلت آية ١٥) وقوله تعالى: ﴿**فاعينوني بقوة**﴾ سورة الكهف آية ٩٥)

له: كلا. بل إن الحرارة إنما تثبت قوتها في الماء لحضور علتها المجددة لقوتها دائماً. فاذا بطلت علتها وتجديدها فيه الحرارة شيئاً بعد شيء أقبل عليها برد الهواء. والقوة المبردة في الماء، فأبطلها، وكانا قبل يعجزان عن إبطالها إن بقيت العلة المسخنة الحاضرة الممدة دائماً بسخونة بعد سخونة، وتسخن الهواء المماس لذلك الماء مع الماء. فقد بان إذاً أن شيئاً ثباته على سبيل الحدوث، وهو الحركة، وأن له علة إنما تكون علة بالفعل لتجدد بعد تجدد يعرض في حالها على الاتصال، أو يكون لها ذات باقية بالعدد، متغيرة الأحوال. ولولا أنها متغيرة الأحوال، لم يحدث عنها تغير، ولولا أن لها ذاتاً باقية، لم يحدث عنها اتصال التغيير. وأنه لا بد للتغير من حامل باق. (كأن يغير المؤثر حتى يؤثر، أو يغير المتأثر)، فقد انكشفت الشبهة المسئول عنها، إذ ظهر أن علل ثبات الحادثات تنتهي إلى علل أولى لها ثابتة الذوات، متبدلة الأحوال تبدلاً يكون سبب كل ما يتجدد. وتلك الذات الثابتة مع الحال المعلولة لتلك الذات سبب أمر آخر مؤد إلى الحال الثانية التي تصير الذات بها علة لما تجدد ثانياً ولا بأس في أن يكون الشيء الواحد علة لنفسه ومعلولاً من جهتين، وأن يكون حال فيه علة لحال آخر. وهذان الحالان في الطبيعي قرب بعد قرب، وفي الارادي تصور بعد تصور، واختلاف نسبة ثابتة، ونسبة متبدلة. والنسبة الثابتة مثل وجود الشمس فوق الأرض[1]، لكون النهار، أو زوال العشاء. فان معنى كون الشمس فوق الأرض واحد في جميع النهار، وإن كان على سبيل تغير وانتقال من مكان إلى مكان (فتكون النسبة الواحدة يبقى معها أمر ما، وتكون النسبة المتجددة أدت إلى علة مضادة لعلة بقائه، فتوجب فساده. وليس ينعكس، فليس كل تجدد يبلغ إلى أن ينتهي المنفعل إلى علة مضادة لعلة ثابتة[2]، بل يكون ذلك إذا أوصل بينهما بعد تباين منهما، وإلى أن تصل إحدى العلتين إلى الأخرى المفسدة إياها، فتكون ثابتة موجودة)، وبذلك يحفظ نظام الأكوان، والاستحالات وما يجري مجراها، فقد بان أيضاً من هذا أنه لا بد في اتصال الكون من حركة متصلة، ولا تتصل غير المكانية

(١) في (ب) الكون بدلاً من (الأرض)
(٢) في (ب) أخرى بدلاً من (ثابتة)

والوضعية، ولا من المكانية غير المستديرة. فان كان كون ما كانت حركة متصلة لا محالة.

فصل في أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول

وإذ قد ثبت واجب الوجود (فنقول:) إنه بذاته عقل وعاقل ومعقول. أما أنه معقول الماهية؛ فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود، وطبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك غير ممتنع عليها أن تعقل وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة، أو مكنوفة[1] بعوارض المادة. فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة، وظهر فيما سلف أن ذلك الوجود إذا جرد عن هذا العائق، كان وجوداً وماهية معقولة. وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض، فهو بذاته معقول. والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة[2]، وعوارض المادة. فهو بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته. وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته. فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء، والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء، وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر، بل شيء مطلقاً. والشيء المطلق أعم من أن يكون هو أو غيره كما سنوضح[3]. فالأول لأن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل. وبما ماهيته مجردة لشيء هو معقول. وهذا الشيء هو ذاته، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته، ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته فكل من تفكر قليلاً، علم أن العاقل يقتضي شيئاً معقولاً. وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو. وأيضاً فان المحرك يقتضى شيئاً متحركاً. وهذا الاقتضاء

(١) في (ب) محاطة بدلاً من (مكنوفة)
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (كل)
(٣) في (ب) بزيادة (فيما بعد)

نفسه ليس يوجب أن يكون شيئاً آخر، بل نوعاً آخر من البحث يوجب ذلك. ولذلك لم يمتنع أن نتصور شيئاً يتحرك بذاته إلى وقت أن يقوم البرهان على امتناعه، ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك، إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء يتحرك هو عنه بلا شرط أنه آخر، أو هو، أو المحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر، أو هو. ولذلك المضافات تعرف آنيتها لأمر آخر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن. فانا نعلم يقيناً (أن لنا قوة نعقل بها الأشياء). فاما أن تكون القوة التي تعقل هذا المعنى هي هذه القوة نفسها، فتكون هي بعينها تعقل ذاتها، فيثبت المطلوب، أو تعقل ذلك بقوة أخرى، فتكون لنا قوتان قوة نعقل بها الأشياء، وقوة نعقل بها هذه القوة. ثم ليتسلسل[1] الكلام إلى غير النهاية، فيكون فينا قُوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل. ولكن هذا محال. فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر. وبهذا يبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر، بل كل ما يوجد له الماهية المجردة، فهو عاقل. وكل ما هو ماهية متجردة توجد لشيء فهو معقول. وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها، ولا تفارقها، فهي بذاتها عاقل ومعقول. فقد فهمت أن نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب أن يكون اثنان في الذات، ولا اثنان في الاعتبار أيضاً فانه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن له ماهية مجردة هي ذاته، وأن ماهية مجردة هي ذاته له. وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني، والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة. فقد بان أن كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة.

---

(١) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة لأنه لا يخفى إما أن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود، أو لم يكن فيها كالتسلسل في الحوادث، والأول إما أن يكون فيها ترتيب أو لا، والثاني كالتسلسل في النفوس الناطقة. والأول إما أن يكون ذلك الترتيب طبيعياً كالتسلسل في العلل والمعلولات والصفات والموصوفات أو وضعيا كالتسلسل في الأجسام والمستحيل عند الحكيم الأخيران دون الأولين.

فصل في أنه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأن اللذة[1] هي ادراك الخير الملائم.

ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة، والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كل اعتدال؛ لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج، فيحدث وحدة في كثرته، وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب. وكل جمال ملائم وخير مدرك، فهو محبوب ومعشوق، ومبدأ إدراكه إما الحس، وإما الخيال، وإما الوهم وإما الظن، وإما العقل. وكلما كان الإدراك أشد اكتنافاً وأشد تحقيقاً، والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً فاحباب القوة المدركة إياه والتذاذها به أكثر. فالواجب الوجود الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء، والذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال، وبتمام التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذ وملتذ. فان اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم. فالحسية منها إحساس بالملائم، والعقلية تعقل الملائم. والأول أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك، فهو أفضل لاذ وملتذ. ويكون ذلك أمراً لا يقاس إليه شيء. وليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الأسامي. فمن استشنعها استعمل غيرها. ويجب أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس لأنه أعني العقل يعقل ويدرك

---

(١) اللذة مقابلة للألم، وهما بديهيان، أي من الكيفيات النفسانية الأولية، فلا يعرفان، بل تذكر خواصهما أو شروطهما، وأسبابهما وقد قيل: إن اللذة ادراك الملائم من حيث أنه ملائم، كطعم الحلاوة عند حاسة الذوق، والنور عند البصر، وحضور المرجو عند القوة الوهمية، والأمور الماضية عند القوة الحافظة تلتذ بتذكرها. (تعريفات الجرجاني)
ومبدأ اللذة عند (فرويد) هو القول أن نشاط الطفل يقوم في أول الأمر على البحث عن اللذة، والهرب من الألم، حتى إنه إذا نما وترعرع تعود الاعراض عن بعض اللذات، والصبر على بعض الآلام في سبيل منفعته العاجلة أو الآجلة، فطبيعة الانسان توجب عليه الحصول على الحد الأقصى من اللذة، ولكن ارادته العاقلة التي هذبتها تجارب الحياة تعوده النظر في العواقب، فيعرض عن اللذات المباشرة، ويكابد الألم والحرمان في سبيل الأفضل.

الأمر الباقي الكلي، ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما، ويدركه بكنهه، لا بظاهره، وليس كذلك الحس للمحسوس، واللذة التي تجب لنا بأن نتعقل ملائماً هي فوق التي تكون لنا بأن نحس ملائماً، ولا نسبة بينهما، ولكنه قد يعرض أن تكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب أن تستلذ به لعوارض، كما أن المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه لعارض. فكذلك يجب أن تعلم من حالنا ما دمنا في البدن، فانا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية كما لها بالفعل من اللذة ما يجب للشيء في نفسه، وذلك لعائق البدن. فلو انفردنا عن البدن، لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالماً عقلياً مطالعاً للموجودات الحقيقة، والجمالات الحقيقية، والملذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له [وسنوضح[1] هذه المعاني بعد] واعلم أن لذة كل قوة حصول كمالها[2]، فللحس المحسوسات الملائمة. وللغضب الانتقام، وللرجاء الظفر. ولكل شيء ما يخصه، وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل. فالواجب الوجود معقول عقل، أو لم يعقل، معشوق عشق، أو لم يعشق، لذيذ شعر بذلك أو لم يشعر.

فصل في أن واجب الوجود بذاته كيف يعقل ذاته والأشياء

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء. وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة. وهذا محال؛ إذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو، أو يكون له حال لا تلزم عن ذاته[3]، بل عن غيره، فيكون لغيره فيه تأثير. والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه، ولأنه كما سنبين مبدأ كل وجود، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً وبتوسط

(١) سقط من (ب) ما بين القوسين
(٢) في (ب) منفعها بدلاً من (كمالها)
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (نفسه) ولا مجال لها

ذلك بأشخاصها، وبوجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً، متشخصاً، بل على نحو آخر نبينه[1]، فانه لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة. ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة. ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات. ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص، لم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة، ووقت، وتشخص لم تكن معقولة، بل محسوسة، أو متخيلة. ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة محسوسة، وكل صورة خيالية، فانما ندركها من حيث هي محسوسة، ونتخيلها بآلة متجزئة. وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التعقلات، بل واجب الوجود، إنما يعقل كل شيء على نحو كلي. ومع ذلك فلا يغرب عنه شيء شخصي، **﴿لا يغزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض﴾**[2] وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة.

فصل في أن واجب الوجود كيف يعقل الأشياء

فأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه، وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه، وقد بينا هذا. فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية. فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه، وما بينها من الأزمنة، وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك، ولا يعلم هذه، فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية. أعني من حيث لها صفات، وإن تخصصت بها شخصاً.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (فيما بعد)

(٢) سورة سبا آية ٣ وتكملة الآية **﴿ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين﴾** ويراجع ما كتبه الإمام الغزالي في كتابه العظيم (المنقذ من الضلال) وتكفيره الفلاسفة في أمور منها (عدم علم الله تعالى بالجزئيات).

فبالإضافة إلى زمان متشخص، أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها، كانت أيضاً بمنزلتها، لكنها لكونها مستندة إلى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه، فيستند إلى أمور شخصية. وقد قلنا: إن من هذا الإسناد قد نجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها. فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضاً، كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل. وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه، لا نظير له، ككرة الشمس مثلاً، أو كالمشتري[1]. وأما إذا كان منتشراً في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء سبيل إلا أن يشار إليه إبتداء على ما عرفته. ونعود (فنقول:) وكما أنك إذ تعلم الحركات السماوية كلها، فأنت تعلم كل كسوف، وكل اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه، ولكن على نحو كلي، لأنك تقول في كسوف ما: انه كسوف يكون بعد زمان حركة كوكب كذا، من موضع كذا، شمالياً بصفة كذا، ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا. ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق عليه أو متأخر عنه مدة كذا. وكذلك حال الكسوفين الآخرين، حتى لا يبقى عارض من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته. ولكنك علمته كلياً؛ لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة، كل واحدة منها تكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه. وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل. ولكنك مع هذا كله ربما لم تجز أن تحكم بوجود هذا الكسوف في هذا الآن أو لا وجوده، إلا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية، وتعلم ما بين هذا المشاهد، وبين ذلك الكسوف من المدة، وليس هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية صفتها ما شاهدت، وبينها وبين الكسوف الفلاني كذا، فان ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النوع من العلم، ولا تعلمه بوقت ما، فتسأل أنها هل هي موجودة؟ بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار إليه

---

(١) وهو يحده سطحان متوازيان الأعلى منهما مماس لفلك زحل والأدنى مماس لفلك المريخ مركزهما مركز العالم ويتم دورته المختصة به من المغرب الى المشرق، في احدى وعشرين سنة، وعشرة أشهر وخمسة عشر يوماً وصورته كصورة فلك المريخ، والزهرة، وثخن جرمه، وهو المسافة التي بين سطحه الأعلى، وسطحه الأسفل ما لا يعد من الأميال.

حتى تعلم حال ذلك الكسوف. فان منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كليته، فلا مناقشة معه؛ لأن غرضنا الآن في غير ذلك، وهو تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علماً وإدراكاً لا يتغير معهما العالم، وكيف تعلم وتدرك علماً يتغير معه العالم، فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما تؤخذ كلية أو موجودة دائماً، أو كان لك علم لا بالكسوفات المطلقة، بل بكل كسوف كائن، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك أمراً. فان علمك في الحالين يكون واحداً، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا، بعد كسوف كذا، أو بعد وجود الشمس في الحمل[1] كذا، في عدة كذا، ويكون بعده كذا، وبعده كذا. ويكون هذا العقل منك صادقاً قبل ذلك الكسوف، ومعه، وبعده. فأما إن أدخلت الزمان في ذلك، فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود، ثم علمت في آن آخر أنه موجود، ثم لا يبقى علمك ذلك عند وجوده، بل يحدث علم آخر بعد التغير الذي أشرنا إليه قبل ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء، فهذا لأنك زماني وآني، وأما الأول الذي لا يدخل في زمان وحكمه، فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان. وذلك الزمان من حيث هو فيه، ومن حيث هو حكم منه جديد، أو معرفة جديدة. واعلم أنك إنما كنت تتوصل إلى إدراك الكسوفات الجزئية، لاحاطتك بأسبابها، وإحاطتك بكل ما في السماء. وإذا وقعت الاحاطة بجميع الأسباب في الأشياء، ووجودها انتقل منها إلى جميع المسببات. ونحن سنبين هذا بزيادة كشف على ما بيناه من ذي قبل، فتعلم كيف نعلم الغيب، وتعلم من هذين أن الأول من ذاته كيف يعلم كل شيء لأنه مبدأ شيء هو مبدأ شيء، أو أشياء حالها وحركتها كذا. وما ينتج عنها كذا إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده، ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية، فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب.

(١) الحمل: أحد البروج الاثني عشر، كواكبه ثلاثة عشر في الصورة وخمسة خارجها مقدمة الى جهة المغرب ومؤخرة الى المشرق ووجهه على ظهره والنيّران اللذان على القرن يسميان الشرطين. والعرب جعلت بطن الحمل منزلاً للقمر كبطن السمكة وسمته البطين.

فصل في تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وارادته وحياته في المفهوم، بل ذلك كله واحد ولا تتجزأ لاحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق

فالأول يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل، وأنه كيف يكون. فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض كائن موجود. وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه، وهو خير غير مناف وتابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما. فذلك الشيء مراد، لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا، حتى يكون له فيما يكون عنه غرض. فكأنك قد علمت استحالة هذا، وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة، وحياته حالها هذا أيضاً بعينه. فان الحياة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين. وقد صح أن نفس مدركه - وهو ما يعقله من الكل - هو سبب الكل. وهو بعينه مبدأ فعله. وذلك إيجاد الكل. فمعنى الحياة واحد منه هو إدراك، وسبيل إلى الإيجاد. فالحياة منه ليست مما تفتقر إلى قوتين مختلفتين حتى تتم بقوتين. فلا الحياة منه غير العلم، وكل ذلك له بذاته. وأيضاً فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا، فتصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية بأن تكون صوراً هي بالفعل مباد لما هي له صوراً، كان المعقول هو بعينه القدرة[1]، ولكن ليس كذلك، بل وجودها لا يكفي في ذلك، لكن يحتاج إلى إرادة متجمدة منبعثة من قوة شوقية، يتحرك منهما معاً القوة المحركة، فتحرك العصب والأعضاء الآلية، ثم تحرك الآلات الخارجة، ثم تحرك المادة. فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا إرادة، بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك. وهذه الصورة محركة

(١) القدرة في الاصطلاح صفة الارادة، وقد نفى جهم بن صفوان كل قدرة عن الانسان، وقال: لا قدرة له أصلاً، وهذا غلو في الجبر، أما المعتزلة فيقررون وجود القدرة، ويقولون: إنها صفة يأتي معها الفعل بدلاً من الترك، والترك بدلاً من الفعل، وأما الرازي فإنه يطلق القدرة على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال الحيوانية المختلفة أو على القوة الجامعة لشرائط التأثير.

لمبدأ القدرة، فتكون محركة المحرك، لكن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه. فقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له. وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ للكل، لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شيء. وهذه الإرادة على الصورة التي حققناها التي لا تتعلق بغرض في فيض الوجود، فيكون غير نفس الفيض هو الجود، فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما إذا تذكرته، علمت أن هذه الإرادة نفسها تكون جوداً. فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه ان وموجود، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة. وبعضها هذا الوجود مع السلب. وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة، ولا مغايرة. فاللواتي تخالط السلب انه لو قال قائل في الأول (بلا تحاش) أنه جوهر، لم يعن إلا هذا الوجود، وأنه مسلوب عنه الكون في الموضوع. وإذا قال له واحد لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم، أو القول، أو مسلوباً عنه الشريك. وإذا قيل: عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا الوجود مسلوباً عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها، مع اعتبار إضافة ما. وإذا قيل له: «أول» لم يعن إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل. وإذا قيل له: «قادر» لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافاً إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذي ذكر. وإذا قيل له: «حي»، لم يعن إلا هذا الوجود العقلي مأخوذاً مع الإضافة إلى الكل المعقولة أيضاً بالقصد الثاني، إذ الحي هو الدراك الفعال. وإذا قيل: «مريد» لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته. أي سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله. وهو يعقل ذلك، فيكون هذا مؤلفاً من إضافة وسلب. وإذا قال: «جواد» عناه من حيث هذه الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر، وهو أنه لا ينحو غرضاً لذاته. وإذا قيل: «خير» لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص، وهذا سلب. أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام. وهذا إضافة. فاذا عقلت صفات[1] الأول الحق على هذه

(١) يقول شارح الطحاوية: الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفاً بصفات الكمال صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفاً بها، لأن =

الجهة، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه.

فصل في صدور الأشياء عن المدبر الأول

فقد ظهر لنا أن للكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس، أو واقع تحت حد، أو برهان، بريئاً عن الكم، والكيف، والماهية، والأين، والمتى، والحركة لا ند له، ولا شريك، ولا ضد، وأنه واحد من جميع الوجوه لأنه غير منقسم، لا في الأجزاء بالفعل، ولا في الأجزاء بالفرض والوهم، كالمتصل، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد بها جملته وأنه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له، فهو بهذه الوجوه فرد، وهو واحد لأنه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم. وقد كان هذا أحد وجوه الواحد. وليس الواحد فيه إلا على الوجه السلبي، ليس كالواحد الذي للأجسام لاتصال، أو اجتماع، أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة، وهي معنى وجودي يلحق ذاتاً أو ذواتاً.

فصل في إثبات دوام الحركة بقول مجمل، ثم بعده بقول مفصل

وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية ليست مجسمة، وأنها مبدأ الحركة الأولية، وبان لك أن الحركة المستديرة ليست متكونة تكوناً زمانياً. فقد بان لك من هناك من وجه ما أن هنا مبدأ دائم الوجود. وقد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن، مع أنه قد بان لك

= صفاته سبحانه صفات كمال، وفقدها صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفاً بضده، ولا يرد على هذا صفات الفعل، والصفات الاختيارية ونحوها كالخلق والتصوير، والاماتة والاحياء والقبض، والبسط والطي، والاستواء والاتيان الخ
راجع شرح العقيدة الطحاوية
جـ ١ ص ١٤

أن العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول. فان دامت أوجبت المعلول دائماً. فلو اكتفيت بتلك الأشياء لكفتك ما نحن في شرحه، إلا أنّا نزيدك بصيرة (فنقول:) إنك قد علمت أن كل حادث فله مادة. فاذا كان لم يحدث، ثم حدث، لم يخل إما أن تكون علتاه الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا، أو كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك، والقابل لا يتحرك. وإن كان الفاعل ولم يكن القابل، أو كان القابل ولم يكن الفاعل (فنقول:) قولاً مجملاً قبل العود إلى التفصيل أنه إذا كانت الأحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة أمر لم يكن وجود الكائن أو لا وجوده على ما كان، فلم يجز أن يحدث كائن البتة[1]. فان حدث أمر لم يكن، فلا يخلو إما أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث بحدوث علته دفعة، لا على سبيل ما يحدث لقرب علته وبعدها، أو يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته أو بعدها. فأما القسم الأول، فيجب أن يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متأخر عنها البتة. فانه إن كانت العلة غير موجودة، ثم وجدت، أو موجودة وتأخر عنها المعلول، لزم[2] ما قلناه في الأول من وجوب حادث آخر غير العلة. فكان ذلك الحادث هو العلة القريبة. فان تمادى الأمر على هذه الجهة، وجبت علل وحوادث دفعة غير متناهية، ووجبت معاً. وهذا مما عرفنا الأصل القاضي بابطاله، فبقي أن لا تكون العلل الحادثة كلها دفعة، لا لقرب من علة أولى أو بعدها، فبقي أن مبادئ الكون تنتهي إلى قرب علل أو بعدها. وذلك بالحركة. فاذاً قد كان قبل الحركة حركة، وتلك الحركة أوصلت العلل إلى هذه الحركة، فهما كالمتماسين. وإلا رجع الكلام إلى الرأس في الزمان الذي بينهما. وذلك أنه إن لم يماسها حركة، كانت الحوادث الغير متناهية منها في آن واحد، إذ لا يجوز أن يكون في آنات متلاقية متماسة، فاستحال ذلك، بل يجب أن يكون واحد قد قرب في ذلك الآن بعد بُعد، أو بُعد بعد قرب، فيكون ذلك الآن نهاية الحركة الأولى يؤدي إلى حركة أخرى، أو أمر آخر. فان أدت إلى حركة

---

(١) في (ب) مطلقاً بدلاً من (البتة)
(٢) في (ب) الذي بدلاً من (ما)

أخرى، وأوجبت، كانت الحركة التي هي كعلة قريبة[1] لهذه الحركة مماسة لها. والمعنى في هذه المماسة مفهوم على أنه لا يمكن أن يكون زمان بين حركتين، ولا حركة فيه. فانه قد بان لنا في الطبيعيات أن الزمان تابع للحركة. ولكن الاشتغال بهذا النحو[2] من البيان يعرفنا إن كانت حركة قبل حركة، ولا يعرفنا أن تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة، فقد ظهر ظهوراً واضحاً أن الحركة لا تحدث بعدما لم تكن إلا بحادث، وذلك الحادث لا يحدث إلا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا نبالي أي حادث كان ذلك الحادث، كان قصداً من الفاعل، أو إرادة، أو علماً، أو آلة، أو طبعاً، أو حصول وقت أوفق للعمل دون وقت، أو حصول تهيؤ واستعداد من القابل لم يكن، أو وصول من المؤثر لم يكن. فانه كيف كان حدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا. ولنرجع إلى التفصيل ونقول: إن هذه العلة القابلة والفاعلة[3] موجودتي الذات، ولا فعل، ولا انفعال بينهما، فيحتاج إلى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والإنفعال. أما من جهة الفاعل فمثل إرادة موجبة للفعل، أو طبيعة موجبة للفعل، أو آلة أو زمان. وأما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن، أو من جهتيهما جميعاً، مثل وصول أحدهما إلى الآخر. وقد صحَّ أن جميع هذا بحركة ما. وأما إن كان الفاعل موجوداً ولم يكن قابل البتة، فهذا محال. أما أولاً فلأن القابل كما بينا لا يحدث إلا بحركة أو اتصال، فيكون قبل الحركة حركة. وأما ثانياً فانه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل، وهو المادة، فيكون قد كان القابل. وإما ان وضع أن القابل موجود، والفاعل ليس بموجود، فالفاعل محدث، ويلزم أن يكون حدوثه بعلة ذات حركة على وصفنا.

---

(١) في (ب) قريبة للحركة بدلاً من (قريبة لهذه الحركة)

(٢) سقط من (ب) لفظ (النحو)

(٣) العلة الفاعلة: هي ما تكون مؤثرة في المعلول، موجدة له كالنجَّار الذي يصنع السرير، والمهندس الذي يصنع السيارة

بيان آخر

وأيضاً مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه. وإلا فله حال لم تكن، فليس واجب الوجود من جميع جهاته. فان وضعت الحال الحادثة - لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الإرادة - فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت أهو بالإرادة، أو طبعاً، أو لأمر آخر، أي أمر كان. ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن، فإما أن يوضع حادثاً في ذاته، وإما غير حادث في ذاته. بل على أنه شيء مباين لذاته، فيكون الكلام[1] فيه ثابتاً. وإن حدث في ذاته، كان ذاته متغيراً. وقد بين أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. وأيضاً إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها، ولم يعرض البتة شيء لم يكن، وكان الأمر على ما كان ولم يوجد عنه شيء، فليس يجب أن يوجد عنه شيء، بل يكون الأمر والحال على ما كان، فلا بد من تمييز لوجوب الوجود عنه، أو ترجيح الوجود عنه بحادث متوسط[2] لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه، وكان التعطل عن الفعل حاله، وليس هذا أمراً خارجاً عنه، فاننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث، فيحدث به الثاني كما يقولون في الإرادة والمراد. والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء، وهي الآن كذلك، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء. فاذا صار الآن يوجد عنها شيء، فقد حدث في الذات قصد أو إرادة، أو طبع، أو قدرة، وتمكن، أو شيء ما يشبه هذا لم يكن. ومن أنكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لساناً، ويعود إليه ضميراً. فان الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل، ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب. وإذا كانت هذه الذات التي للعلة، كانت ولا يترجح، ولا يجب عنها هذا الترجح. ولا داعي ولا مصلحة، ولا غير ذلك، فلا بد من حادث يوجب الترجح في هذه الذات إن

(١) سقط من (ب) لفظ (فيه)

(٢) سقط من (ب) لفظ (متوسط)

كانت هي الفاعلة. وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة أخرى[1]. فيكون الأمر بحاله، ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله. وإذا حدثت لها نسبة، فقد حدث أمر، ولا بد من أن يحدث لذاته وفي ذاته. فانها إن كانت خارجة عن ذاته، كان الكلام فيها ثابتاً ولم تكن النسبة المطلوبة[2]. فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن أجمع، كأنها جملة واحدة. وفي حال ما لم يوجد شيء. وإلا قد أخرج من الجملة شيء، فننظر في حال ما بعده. فان كان مبدأ النسبة مباينة له، فليست هي النسبة المطلوبة. فاذا الحادث الأول يكون على هذا القول في ذاته، لكنه محال. فكيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء، وعمن يحدث وقد بان أن واجب الوجود بذاته واحد! أفترى أن ذلك عن الحادث منه فتكون ليست النسبة المطلوبة؛ لأنا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل، أو هي عن واجب وجود آخر؟ وقد قيل: إن واجب الوجود واحد. على أنه إن كان عن واجب آخر، فهو العلة الأولى. والكلام ثابت فيه.

فصل في أن ذلك يقع لانتظار وقت ولا يكون وقت أولى من وقت[1].

ثم كيف يجوز أن تتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع. وبم يخالف الوقت الوقت. وأيضاً إذ بان أن الحادث لا يحدث إلا بحادث حال في المبدأ. فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول بالطبع، أو عرض فيه غير الإرادة أو بالإرادة. إذ ليس بقسري ولا اتفاق. فان كان بالطبع، فقد تغير الطبع، أو كان بالعرض، فقد تغير العرض. وإن كان بالإرادة، فلينزل أنها

(١) في (ب) ثانية بدلاً من (أخرى)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (موجودة)

(٣) الوقت: نهاية الزمان المفروض للعمل، ولهذا لا يكاد يقال الا مقيداً نحو: وقت العصر، وقت الراحة ونحوه

ووقَّتُ كذا كوجدت اذا جعلت له وقتاً يفعل فيه قال الله تعالى: ﴿**إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً**﴾ (سورة النساء آية ١٠٣) والتوقيت تحديد الأوقات تقول منه: وقته ليوم كذا مثل أجلته وقوله تعالى: ﴿**وإذا الرسل أُقِّتَتْ**﴾ (سورة المرسلات آية ١١)

حدثت فيه، أو مباينة له، بل نقول: إما أن يكون المراد نفس الإيجاد، أو غرضاً ومنفعة بعد. فان كان المراد نفس الإيجاد لذاته فلم لم يوجد قبل؟ أتراه استصلحه الآن، أو حدث وقته، أو قدر عليه الآن. ولا نعنى فيما نقوله قول القائل: إن هذا السؤال باطل، لأن السؤال في كل وقت عائد، بل هذا السؤال حق، لأنه في كل وقت عائد ولازم. وإن كان لغرض ومنفعة، فمعلوم أن الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة واحدة، فليس بغرض. والذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة واحدة، فليس هو نافعاً. والذي كونه منه أولى فهو نافع والحق الأول كامل الذات لا ينتفع بشيء. كيف وهو غاية الخيرات.

فصل في أنه يلزم على قول المخالفين أن يكون الله تعالى سابقا على الزمان والحركة بزمان

وأيضاً فان الأول بماذا يسبق أفعاله الحادثة. أبذاته أم بالزمان. فان كان بذاته فقط مثل الواحد للإثنين وإن كانا معاً بالزمان. وكحركة المتحرك بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وإن كانا معاً بالزمان فيجب أن يكون كلاهما محدثين. أو قدم الأول وقدم الأفعال الكائنة عنه. وإن كان قد سبق لا بذاته فقط، بل بذاته وبالزمان بأن كان وحده. ولا عالم ولا حركة. ولا شك أن لفظة «كان» تدل على أمر مضى. وليس الآن. وخصوصاً ويعقبه قولك: «ثم» فقد كان كون ثم مضى قبل أن خلق الخلق. وذلك الخلق متناه، فقد كان إذاً زمان قبل الحركة والزمان؛ لأن الماضي إما بذاته وهو الزمان، وإما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها. فقد بان لك هذا. فان لم يسبق بأمر هو ماض للوقت الأول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه. وكيف لا يكون سبق على أوضاعهم بأمر ماض للوقت الأول من الخلقة، وقد كان ولا خلق، وكان وخلق، وليس كان ولا خلق ثابتاً عند كونه كان وخلق، ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق، وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده. فان ذاته حاصلة بعد الخلق، ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء

ثالث. فان وجوده ذاته وعدم الخلق موصوف بأنه قد كان وليس الآن. وتحت قولنا: كان معنى معقول دون معقول الأمرين. لأنك إذا قلت: «وجود ذات وعدم ذات» لم يكن مفهوماً منه السبق، بل قد يصح أن يفهم معه التأخر، فانه لو عدمت الأشياء، صح وجوده، وعدم الأشياء. ولم يصح أن يقال لذلك: «كان»[1] بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث. فوجود الذات شيء وعدم الذات شيء. ومفهوم «كان» شيء موجود غير المعنيين، وقد وضع هذا المعنى للخالق (عز ذكره) ممتداً لا عن بداية، وجوز فيه أن يخلق قبل أي وقت توهم فيه أنه خلق. فاذا كان هذا هكذا، كانت هذه القبلية مقدرة مكممة. وهذا هو الذي نسميه الزمان. إذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات. بل على سبيل التجدد. ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية، إذ بينا أن ما يدل عليه معنى «كان ويكون» عارض لهيئة غير قارة. والهيئة الغير القارة هي الحركة. فاذا تحققت علمت أن الأول إنما سبق الخلق عندهم ليس سبقاً مطلقاً، بل سبقاً بزمان معه وحركة وأجسام أو جسم.

فصل في ان المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية، وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية. وهو بيان جدلي اذا استقصي مال الى البرهان.

وهؤلاء المعطلة[2] الذين عطلوا الله تعالى عن جوده لا يخلو أمرهم إما أن

---

(١) كان بمعنى حصر نحو: ﴿**وإن كان ذو عسرة**﴾ (سورة البقرة، آية ٢٨٠) وبمعنى وقع نحو ما شاء الله كان، وبمعنى صار نحو ﴿**وكان من الكافرين**﴾ (سورة البقرة، آية ٣٤) وبمعنى الاستقبال نحو ﴿**ويخافون يوماً كان شره مستطيراً**﴾ (سورة الانسان، آية ٧) وبمعنى الماضي المنقطع نحو ﴿**وكان في المدينة تسعة رهط**﴾ (سورة النمل، آية ٤٨) وبمعنى الحال نحو ﴿**كنتم خير امة**﴾ (سورة آل عمران، آية ١١٠) وبمعنى الأزل والأبد ﴿**وكان الله علياً حكيماً**﴾ (سورة النساء، آية ١٠٤، ١١١) وبمعنى الدوام والاستمرار: نحو ﴿**وكان الله غفوراً رحيماً**﴾(سورة الانسان، آية ٩٦)

(٢) المعطلة: الذين ينفون عن الله تعالى كثيراً من الصفات، وهم جماعة المعتزلة. وقد أطلق عليهم هذا اللفظ الأشاعرة واهل السنة. راجع مقالات الاسلاميين للاشعري عند حديثه عن معطلة الصفات

يسلموا أن الله (عز وجل) كان قادراً قبل أن يخلق الخلق أن يخلق جسماً ذا حركات تقدر أوقاته وأزمنته، ينتهي إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم. ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة، أو لم يكن الخالق قادراً أن يبتدئ الخلق الآخر إلا حين ابتدأ. وهذا القسم الثاني محال يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الإمتناع إلى الإمكان بلا علة. والقسم الأول يقسم عليهم قسمين. فيقال: لا يخلو إما أن يكون كان يمكن أن يخلق الخالق جسماً غير ذلك الجسم، إنما ينتهي إلى خلق العالم بمدة وحركات أكثر أو أقل، أو لا يمكن. ومحال أنه لا يمكن لما بيناه. فان أمكن. فاما أن يكون خلقه مع خلق ذلك الجسم الأول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم، أو إنما يمكن قبله. فان فرض إمكانه، فهو محال. فانه لا يمكن أن يكون إبتداء خلقين متساويي الحركة في السرعة يقع بحيث ينتهيان إلى خلق العالم، ومدة أحدهما أطول، وإن لم يكن معه، بل كان إمكانه مبايناً له، متقدماً عليه، أو متأخراً عنه، يقدر في حال العدم إمكان خلق شيء بصفته ولا إمكانه. وذلك في حال دون حال. ووقع ذلك متقدماً أو متأخراً، ثم ذلك إلى غير نهاية. فقد وضح ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان، إنما البدء لها من جهة الخالق. وإنما هي السماوية.

فصل في أن الفاعل القريب للحركة الأولى نفس

فيجب أن تعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى نفس لا عقل. وأن السماء حيوان مطيع لله (عز وجل). فنقول: إنا بينا في الطبيعيات أن الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الإطلاق والجسم على حالته الطبيعية. إذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة. والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة. وظاهر أن كل حركة تصدر عن طبع، فعن حالة غير طبيعية. ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء، لما كان شيء من الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة. بل الحركات إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية، اما في الكيف كما إذا استحر الماء بالقسر، واما في الكم كما يذبل البدن الصحيح فيها ذبولا مرضياً. واما في المكان كما إذا نقلت

المدرة إلى حيز الهواء. وكذلك إن كانت الحركة في مقولة أخرى. والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية، وتغيير البعد عن الغاية. فاذا كان الأمر على هذه الصفة، لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة. وإلا كانت عن حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية. فاذا وصلت إليها سكنت، ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية لأن الطبيعة ليست تفعل باختيار[1]، بل على سبيل تسخير، وسبيل ما يلزمها بالذات. فان كان الطبيعة تحرك على الإستدارة، فهي تحرك لا محالة إما عن أين غير طبيعي، أو وضع غير طبيعي هرباً طبيعياً عنه. وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال أن يكون هو بعينه قصداً طبيعياً إليه. والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها[2]، وتقصد في تركها ذلك كل النقط. وليست تهرب عن شيء إلا وتقصده. فليست إذاً الحركة المستديرة طبيعية.

فصل في أن حركة السماء مع أنها نفسانية كيف يقال انها طبيعية

إلا أنها قد تكون بالطبع، أي ليس وجودها في جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعة أخر لجسمها. فان الشيء المحرك لها وإن لم يكن قوة طبيعية، كان سبباً طبيعياً لذلك الجسم غير غريب عنه، وكأنه طبيعة. وأيضاً فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل[3]. والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك. وإن سكن قسراً أحس ذلك الميل كأنه يد يقاوم المسكن، مع سكونه طلباً

(١) في (ب) بزيادة لفظ (لها)

(٢) سقط من (ب) لفظ (وتتركها)

(٣) مال الشيء زال عن استوائه: تقول: مال الحائط، لم يكن مستقيماً، ومالت الشمس: زالت عن كبد السماء.

والميل قسري، وطبيعي، ونفساني، فالقسري هو الذي يكون بسبب خارجي، كميل الحجر المرمي الى فوق، والطبيعي هو الذي يكون بالطبع كميل الحجر الساقط الى أسفل، والنفساني: هو الحالة التي تعرض للانسان فتوجهه الى بعض الأشياء دون بعض والفرق بين الميول والغرائز أن الغرائز تدفع صاحبها الى القيام بجملة من الأفعال من غير أن تكون مصحوبة بادراك الغاية المراد بلوغها، على حين أن الميول مصحوبة بادراك الغايات.

للحركة، فهو غير الحركة لا محالة، وغير القوة المحركة، لأن القوة المحركة تكون موجودة عند إتمامها الحركة. ولا يكون الميل موجوداً. فهكذا أيضاً الحركة الأولى، لأن محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلاً بعد ميل. وذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة، لأنه ليس بنفس، ولا من خارج، ولا إرادة أو اختيار، ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير جهة محدودة. ولا هو مع ذلك بمضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم القريب. فان سميت هذا المعنى طبيعة، كان لك أن تقول: إن الفلك متحرك بالطبيعة. إلا أن طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس. فقد بان أن الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة. وكان قد بان أنه ليس قسراً، فهي عن إرادة لا محالة. ونقول: إنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير، ولا تتخيل الجزئيات البتة. وكأنا قد أشرنا إلى جمل مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة، إذ أوضحنا أن الحركة معنى متجدد السبب. وكل شطر منه مخصص بسبب، فانه لا ثبات له، ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده. فان كان عن معنى ثابت فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال. أما إن كانت الحركة عن طبيعة، فيجب أن يكون كل حركة تتجدد فيه، فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة. وكل حركة ونسبة له تعدم، وكل جزء له نسبة تعدم فلعدم بعد وقرب من النهاية. ولولا ذلك التجدد لم يمكن تجدد حركة. فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه إلا ثابت. وأما إن كان عن إرادة متجددة جزئية، فان الإرادة الكلية نسبتها إلى كل شطر من الحركة نسبة واحدة. فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه. فانها إن كانت لذاتها علة لهذه الحركة، لم يجز أن تبطل هذه الحركة. وإن كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها، أو بعدها معدومة، كان المعدوم موجباً لموجود. والمعدوم لا يكون موجباً لموجود. وإن كان قد يكون الاعدام علة للاعدام، فاما أن يوجب المعدوم شيئاً، فهذا لا يمكن. وإن كانت العلية لأمور تتجدد، فالسؤال في تجددها ثابت. فان كان تجدداً طبيعياً، لزم المحال الذي قدمناه[1]. وإن كان إرادياً يتبدل بحسب تصورات متجددة، فهو الذي

(١) في (ب) قلناه بدلاً من (قدمناه)

نريده. فقد بان أن الإرادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة. ولكنه قد يمكن أن نتوهم أن ذلك لإرادة عقلية منتقلة. فانه قد يمكن أن ينتقل العقل من معقول إلى معقول إذا لم يكن عقلاً من كل جهة بالفعل. ويمكن أن يعقل الجزئي تحت النوع منتشراً[1] مخصوصاً بعوارض عقلاً بنوع كلي على ما أشرنا إليه. فيجوز إذاً أن نتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها. ثم يعقل انتقالاً من حد إلى حد، ويأخذ تلك الحركات وحدودها بنوع معقول على ما أوضحناه، وعلى ما من شأننا أن نبرهن عليه من أن حركة من كذا إلى كذا، ثم من كذا إلى كذا. فنعين مبدأ ما كلياً منتهياً إلى طرف آخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي. وكذلك حتى تفنى الدائرة، فلا يبعد أن نتوهم أن تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول. فنقول أولاً على هذا السبيل يمكن أن يتم أمر الحركة المستديرة. فان هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادراً عن الإرادة الكلية. وإن كان على سبيل تجدد وانتقال. والإرادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها، وإن كانت إرادة لحركة تتبعها إرادة لحركة. واما هذه الحركة التي من ههنا بعينه إلى هناك بعينه، فليست أولى بأن تصدر عن تلك الإرادة من هذه الحركة التي من هناك إلى حد ثالث[2]. فنسبة جميع أجزاء الحركة المتساوية في الجزئية إلى واحد واحد من تلك الإرادات العقلية المتنقلة واحدة، فليس من ذلك جزء أولى[3] بأن ينسب إلى واحد من تلك التصورات من أن لا ينسب وكل شيء فنسبته إلى مبدئه، ولا نسبته واحدة. فانه بعد عن مبدئه بامكان ولم يتميز ترجح وجوده عنه عن لا وجوده. وكل ما لم يجب عن علته فانه لا يكون كما علمت، فكيف يصح أن يقال: إن الحركة من (أ) إلى (ب) لزمت عن إرادة عقلية. والحركة من (ب) إلى (ج) من إرادة أخرى عقلية دون أن يلزم عن كل واحدة من تلك الإرادات غير ما لم يلزم، ويكون بالعكس، فان (أ) و(ب) و(ج) متشابهة في النوع، وليس شيء من الإرادة الكلية بحيث تعين الـ (أ) دون الـ (ب) والـ (ب) دون الـ (ج)،

(١) سقط من (ب) لفظ (منشراً)

(٢) في (ب) آخر بدلاً من (ثالث)

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (من جزء)

ولا الـ (أ) أولى بأن تتعين من الـ (ب) والـ (ج) عن تلك الإرادة لما كانت عقلية، ولا الـ (ب) عن الـ (ج) إلا أن تصير نفسانية جزئية. وإذا لم تتعين تلك الحدود في العقل، بل كانت حدوداً كلية فقط، لم يمكن أن تكون الحركة من (أ) إلى (ب) أولى من التي من (ب) إلى (ج). ثم كيف يمكن أن نفرض فيها إرادة وتصوراً، ثم إرادة وتصوراً يختلفان في أمر متفق، ولا استناد فيه إلى مخصوص شخصي يقاس به ومع هذا كله فان العقل لا يمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلا مشاركاً للتخيل والحس. ولأنا يمكنا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة وأجزاء الإنتقال فيها نعقله دائرة معاً. فاذاً على الأحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ[1] القريب للحركة، وإن كنا لا نمنع أن يكون هناك. وأيضاً قوة عقلية تنتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده إلى شبه تخيل. وأما القوة العقلية المجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضرة المعقول دائماً إن كان معقولها كلياً عن كلي، أو كلياً عن جزئي على ما أوضحناه. فاذا كان الأمر على هذا فالفلك متحرك بالنفس، والنفس مبدأ حركته القريبة. وتلك النفس متجددة التصور والإرادة، وهي متوهمة. أي لها إدراك المتغيرات الجزئية، وإرادة لأمور جزئية بأعيانها، وهي كما جسم الفلك وصورته. ولو كانت لا هكذا، بل قائمة بنفسها من كل وجه، لكانت عقلاً محضاً لا يتغير ولا ينتقل، ولا يخالطه ما بالقوة. والمحرك القريب للفلك إن لم يكن عقلاً، فيجب أن يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك. فقد علمت أن هذه الحركة محتاجة إلى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا تتحرك، ولا بالعرض. وأما النفس المحركة فانها كما تبين لك جسمانية ومستحيلة متغيرة، وليست مجردة عن المادة، بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا إلينا، إلا أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلا مشوباً بالمادة.

---

(١) المبدأ الأول: هو الحقيقة الأولى التي تتخذ أساساً لبناء عقلي شامل، فإما أن تكون هذه الحقيقة أمراً واقعياً كادراك الذات في (الكوجيتو) الديكارتي، وإما أن تكون أصلاً عقلياً بديهياً بذاته.
والمبادئ الأولية هي القضايا الكلية التي يسلم بها العقل دون استنباطها من التجربة أو من قضايا أخرى غيرها.

وبالجملة تكون أوهامها، أو ما يشبه الأوهام(١) صادقة، وتخيلاتها، أو ما يشبه التخيلات حقيقية، كالعقل العملي فينا. وبالجملة إدراكاتها بالجسم. ولكن المحرك الأول له قوة غير مادية أصلاً بوجه من الوجوه، إذ ليس يجوز أن تتحرك بوجه من الوجوه في أن تحرك، وإلا لاستحالت، ولكانت مادية كما قد بين هذا. فيجب أن يحرك كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر. وذلك الآخر محاول للحركة، مريد لها، متغير بسببها. وهذا النحو الذي يحرك علته محرك المحرك.

فصل في أن المحرك الأول كيف يحرك وأنه محرك على سبيل التشويق إلى الاقتداء بأمره الأول لاكتساب تشبه بالعقل.

والذي يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واستئناف فهو الغاية، والغرض الذي إليه ينحو المحرك، وهو المعشوق. والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق، بل نقول: إن كل محرك حركة غير قسرية فهو إلى أمر ما وتشوق أمر ما حتى الطبيعة. فان معشوق الطبيعة أمر طبيعي. وهو الكمال الذاتي للجسم، إما في صورته، وإما في أينه ووضعه. ومعشوق الإرادة أمر إرادي إما إرادة لمطلوب حسي كاللذة، أو وهمي خيالي كالغلبة، أو ظني، وهو الخير المظنون. وطالب اللذة هو الشهوة. وطالب الغلبة هو الغضب. وطالب الخير المظنون هو الظن(٢). وطالب الخير الحقيقي المحض هو العقل. ويسمى

---

(١) الوهم من قبيل التصور والتخيل، ويطلق على كل صورة ذهنية لا يقابلها في الوجود الخارجي شيء لتصور بعض المعاني الرياضية واختراع الأشخاص أو المواقف الخيالية في الروايات الأدبية.
والتوهم قسم من الادراك وهو ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوسات. قال ابن سينا: يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة، وخلق كاملاً.»
راجع كتاب الشفاء جـ الفن السادس
المقالة الأولى ص ٢٨١ وص ١٨ ـ ١٩
من علم النفس ط بان باكوش

(٢) الظن: علم يحصل من مجرد أمارة، ومتى قويت أدت الى العلم، ومتى ضعفت جداً لم يتجاوز حد التوهم، ومتى قوي أو تصور بصورة القوي استعمل معه أن المثقلة وأن المخففة منها، =

هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الـذي لا يتغير ولا ينفعل. فانه لا يستحيل إلى حال غير ملائمـة، فيرجـع إلى حال ملائمة، فيلتذ، أو ينتقم من مخيل له، فيغضب على أن كل حركة إلى لذيذ، أو غلبة فهي متناهية، وأيضاً فان أكثر المظنون لا يبقى مظنوناً سرمدياً فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركة اختياراً وإرادة لخير حقيقي. ولا يخلو ذلك الخير إما أن يكون مما ينال بالحركة فيوصل إليه، أو يكون خيراً ليس جوهره مما ينال بوجه، بل هو مباين، ولا يجوز أن يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك، فيناله بالحركة. وإلا لانقطعت الحركة. ولا يجوز أن يكون متحركاً ليفعل فعلاً يكتسب بذلك الفعل كمالاً، كما من شأننا أن نجود لنمـدح، ونحسن الأفعال لتحدث لنا ملكة فاضلة، أو نصير خـيريين، ولـذلك لأن المفعول يكتسب كماله من فاعله. فمحال أن يعود فيكمل جوهر فاعله. فان كـمال المفعول المعلول أخس من كـمال العلة الفـاعلة. والأخس لا يكسب الأشرف والاكمل كمالاً. بل عسى أن يهيِّئ الأخس للأفضل آلته ومادته حتى يوجد هو في بعض الأشياء عن سبب آخر. وأما نحن فان المدح الذي نطلبه ونـرغب فيه هـو كمال غـير حقيقي، بل مـظنون. والملكـة[1] الفاضلة التي نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها المادة، وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لأنفس الناس، وهو العقل الفعال، أو جوهر آخر يشبهه. وعـلى هذا فـان الحرارة المعتـدلة سبب لـوجود القـوى النفسانية. ولكن على أنها مهيأة للمادة، لا موجدة. وكلامنا في الموجد، ثم بالجملة إذا كان الفعل تهيأ ليوجد كمالاً، انتهت الحركة عند حصوله. فبقي

= ومتى ضعف استعمل معه أن المختصة بالمعدوم من القول والفعل، وجمع الظن ظنون وأظانين وفي الأحاديث القدسية: أنا عند ظن عبدي لي، وأنا معه اذا ذكرني، وفي الحديث: إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث. وقد ورد الـظن بمعنى اليقين، وبمعنى الشـك، وبمعنى التهمة، وبمعنى الحسبان فالذي بمعنى اليقين قوله تعالى: **﴿يظنون انهم ملاقو ربهم﴾** (سورة البقرة، آية ٤٦) والذي بمعنى الشك والتهمة: **﴿فظن ان لن نقدر عليه﴾** (سورة الأنبياء، آية ٨٧)

(١) الملكة: صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحذق ومهارة مثل الملكة العددية، والملكة اللغوية، ويرادفها القوة، والقدرة، والاستعداد الدائم. والملكة عند معظم الفلاسفة: هي القدرة على الفعل أو الترك.

أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته ليس من شأنه أن ينال، وكل خير هذا شأنه فانما يطلب العقل التشبه به بمقدار الإمكان. والتشبه به هو تعقل ذاته في كمالها الأبدي، ليصير مثله في أن يحصل له الكمال الممكن في ذاته، كما حصل لمعشوقه. فالتشبه بالخير يوجب البقاء الأبدي على أكمل ما يكون لجوهر الشيء في أحواله ولوازمه دائماً لذلك فما كان يمكن أن يحصل كماله الأقصى له في أول الأمر، ثم تشبهه به بالثبات، وما كان لا يمكن أن يحصل له كماله الأقصى في أول الأمر، ثم تشبهه به بالحركة، وتحقيق هذا هو أن الجوهر السماوي قد بان أن محركه محرك عن قوة غير متناهية. والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية، لكنها بما تعقل الأول، فيسيح عليها من قوته ونوره دائماً تصير كأن لها قوة غير متناهية. ولا يكون لها قوة غير متناهية، بل المعقول الذي يسيح عليها نوره وقوته، وهو - أعني الجرم السماوي - في جوهره على كماله الأقصى، إذ لم يبق له في جوهره أمر بالقوة. وكذلك في كمه وكيفه، إلا في وضعه وأينه أولاً، وفيما يتبع وجودهما من الأمور ثانياً. فانه ليس أن يكون على وضع وأين أولى بجوهره من أن يكون على وضع وأين آخر له في حيزه. فانه ليس شيء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً لجزء من جزء آخر. فمتى كان في جزء بالفعل، فهو في جزء آخر بالقوة. فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه أو أينه. والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال[1] يكون للشيء دائماً، ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماوي بالعدد، فحفظ بالنوع، والتعاقب، فصارت الحركة حافظة لا يمكن من هذا الكمال. ومبدأها الشوق إلى التشبه بالخير الأقصى في البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن. ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه. وأنت إذا تأملت حال الأجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي إلى أن تكون بالفعل أيناً، لم تتعجب أن يكون جسم يشتاق شوقاً إلى أن يكون على وضع من أوضاعه التي يمكن أن تكون له، وإلى أن يكون على أكمل ماله[2] من كونه متحركاً، وخصوصاً ويتبع ذلك من الأحوال والمقادير الفائضة ما يتشبه فيه بالأول من

(١) في (ب) ما يكون للشيء بدلاً من (أكمل كمال).
(٢) سقط من (ب) لفظ (ماله)

حيث هو مفيض للخيرات، لا أن يكون المقصود تلك الأشياء، فتكون الحركة لأجل تلك الأشياء، بل أن يكون المقصود هو التشبه بالأول بقدر الإمكان في أن يكون على أكمل ما يكون في نفسه، وفيما يتبعه من حيث هو تشبه بالأول، لا من حيث يصدر عنه أمور بعده، فتكون الحركة لأجل ذلك التشبه بالمقصود الأول مثلاً. وأقول: إن نفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل يصدر عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له. وإن كان غير مقصود في ذاته بالقصد الأول، لأن ذلك تصور لما بالفعل، فيحدث عنه طلب لما بالفعل الأكمل. ولا يمكن بالشخص، فيكون بالتعاقب، وهو الحركة؛ لأن الشخص الواحد إذا دام، لم يحصل لأمثاله وجود، وبقيت دائماً بالقوة. فالحركة تتبع أيضاً ذلك التصور على هذا النحو، لا على أن يكون مقصوده أولية. وإن كان ذلك التصور الواحد تتبعه تصورات جزئية - ذكرناها وفصلناها - على سبيل الانبعاث، لا على سبيل المقصود الأول. ويتبع تلك التصورات الجزئية الحركات المنتقل بها في الأوضاع - والجزء الواحد بكماله لا يمكن في هذا الباب - فيكون الشوق الأول على ما ذكرناه، ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات[(١)]. وهذه الأشياء قد توجد لها نظائر بعيدة في أبداننا ليست تناسبها وإن كانت قد تحكيها وتخيلها، مثل أن الشوق إذا اشتد إلى خليل، أو إلى شيء آخر، تبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث تتبعها حركات ليست الحركات التي إلى نحو المشتاق إليه نفسه، بل حركات نحو شيء في طريقه، وفي سبيله، وأقرب ما يكون منه. فالحركة الفلكية كائنة بالإرادة والشوق على هذا النحو. وهذه الحركة مبدأها شوق واختيار. ويمكن أن يكون على النحو الذي ذكرناه ليس أن تكون الحركة هي المقصودة بالقصد الأول. وهذه الحركة كأنها عبادة ما ملكية، أو فلكية. وليس من شرط الحركة الإرادية أن يكون مقصودها في نفسها، بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يسيح منه تأثير تتحرك له الأعضاء[(٢)]. فتارة تتحرك على النحو الذي تتوصل به إلى الغرض، وتارة على نحو آخر مشابه، أو مقارب له اذا كان عن تخيل،

(١) في (ب) بزيادة لفظ (متتالية)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (بعضها أو كلها)

سواء كان الغرض أمراً ينال، أو أمراً يقتدى به، ويحتـذى حذوه، ويتشبـه بوجوده. فاذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدئ الاول، وبما يعقل منه، أو يدرك منه على نحو عقلي أو نفساني شغل ذلك عن كل شيء، وكل جهة، لكنه ينبعث من ذلك ما هو أدون منه مرتبة، وهو الشوق إلى التشبه به بمقدار الإمكان، فيلزم طلب الحركة، لا من حيث هي حركة، ولكن من حيث قلنا، ويكون هذا الشوق تبع ذلك العشق، والالتذاذ منبعثاً عنه. وهذا الاستكمال منبعثاً عن الشوق. فعلى هذا النحو يحرك المبدىء الأول جرم السماء. وقد اتضح لك من هذه الجملة أيضاً أن المعلم الأول[1] إذا قال: إن الفلك متحرك بطبعه. فماذا يعني؟ أو قال: إنه متحرك بالنفس. فماذا يعني؟ أو قال: إنه متحرك بقوة غير متناهية. يحرك كما يحرك المعشوق. فماذا يعني؟ فانه ليس في أقواله تناقض ولا اختلاف.

فصل في ان لكل فلك جزئي محركا او لا مفارقا قبل نفسه يحرك على انه معشوق. فان المحرك الاول للكل مبدأ لجميع ذلك

وأنت تعلم أن جوهر هذا المحرك الأول واحد. ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذي لجملة السماء فوق واحد. وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه، ومشوق معشوق يخصه على ما يراه المعلم الأول، ومن بعده من محصلي الحكمة المشائية، فانهم إنما ينفون الكـثرة عن محرك الكل، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقـة وغير المفـارقة التي تخص واحـداً واحداً منها، فيجعلون أول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى، وهي عند من تقدم (بطليموس)[2] كرة الثوابت. وعند من يعلم بالعلوم التي ظهرت

(١) يطلق لفظ المعلم الأول على (ارسطو) تلميذ (افلاطون) والمعلم الثاني أبو نصر الفارابي.

(٢) هذا رجل حكيم في وقته فيلسوف ببلاد الروم في زمانه ليس هو مؤلف المجسطي، وكان هذا يوالي ارسطو طاليس ويحبه وينتصر له على من عاداه، ويقيد علومه لمن طلبها منه وكان له ذكر في أوانه. ومن كثرة عناية هذا الحكيم بارسطو طاليس: صنف كتاب أخبار ارسطو طاليس ووفاته ومراتب كتبه - راجع أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٦٣، ٦٤

لبطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة. وبعد ذلك فمحرك الكرة التي تلى الأولى بحسب اختلاف الرأيين. وكذلك ما بعدها، وهلم جرًّا. فهؤلاء يرون أن محرك الكل شيء، ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص. والمعلم الأول يضع عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة. وبعض من هو أَسَدُّ قولاً من أصحابه يصرح ويقول:) في رسالته التي في مبادئ الكل أن محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عدد كثيراً، وإن كان لكل كرة محرك ومتشوق يخصانه. والذي تحسن عبارته عن كتب المعلم الأول على سبيل تلخيص وإن لم يكن يغوص في المعاني يصرح (ويقول:) ما هذا معناه إلا أن الأشبه والأحق وجود مبدئ حركة خاصية لكل فلك له، على أنه فيه ووجود مبدئ حركة خاصية له على أنه معشوق مفارق. وهذان أقرب قدماء تلامذة المعلم الأول من سواء السبيل. ثم القياس يوجب هذا. فانه قد صح لنا أيضاً بصناعة المجسطي أن حركات وكرات سماوة كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطء. فيجب أن يكون لكل حركة محرك غير الذي للآخر، ومتشوق غير الذي للآخر. وإلا لما إختلفت الجهات، ولما اختلفت السرعة والبطء. وقد بينا أن هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة، وإن كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق إلى المبدىء الأول، فتشترك لذلك في دوام الحركة واستدارتها.

فصل في إبطال رأي من ظن أن اختلاف حركات السماء لأجل ما تحت السماء[1]

ونحن نزيد هذا بياناً ولنفتتح من مبدأ آخر فنقول: إن قوماً لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين، إذ يقول: إن الإختلاف في هذه الحركات

(١) السماء: أعلى كل شيء، وسمي المطر سماء لخروجه منها قال الشاعر:

فإن سماءنا لما تجلت خلال نجومها حتى الصباح
رياض بنفسج خضل نداه تفتح بينها نور الاقاحي

ويأتي بمعنى السقف قال تعالى: ﴿فليمدد بسبب الى السماء﴾ (سورة الحج آية ١٥) وبمعنى المقابل للأرض ﴿والسماء بنيناها بأيد﴾ (سورة الذاريات آية ٤٧)

وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر، وكانوا سمعوه أيضاً، وعلموا بالقياس أن الحركات السماوية لا يجوز أن تكون لأجل شيء غير ذواتها، ولا يجوز أن يكون لأجل معلولاتها أرادوا أن يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا: إن نفس الحركة ليس لأجل ما تحت القمر، ولكن للتشبه بالخير المحض والتشوق إليه. فأما اختلاف الحركات، فليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع، كما أن رجلاً خيراً لو أراد أن يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له إليه طريقان أحدهما يختص بايصاله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره،[1] والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق، وجب في حكم خيريته أن يقصد الطريق الثاني، وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره بل لأجل[2] ذاته. قالوا: وكذلك حركة كل فلك إنما هي لتبقي على كماله الأخير دائماً، لكن الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره، فأول ما نقول لهؤلاء ان أمكن أن يحدث للأجرام السماوية في حركاتها قصد ما لأجل شيء معلول، ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة، حتى يقول قائل: إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصها. والحركة كانت لا تضرها في الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر، أو أعسر، فاختارت الأنفع. فان كانت العلة المانعة عن القول بأن حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلاً لأجل الغير من المعلومات. فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة. وإن لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة، لم تمنع قصد الحركة. وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء هذه الحالة، فليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الأفلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في العلو والسفل حتى ينسب إليه، بل ذلك مختلف. (ونقول:) بالجملة لا يجوز أن يكوين عنها شيء لأجل الكائنات، لا قصد حركة، ولا قصد جهة حركة، ولا تقدير سرعة وبطء، ولا قصد فعل

---

(١) في (ب) أمره بدلاً من (وطره)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (نفع)

البتة[1] لأجلها. وذلك لأن كل قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجوداً من المقصود؛ لأن كل ما لأجله شيء آخر، فهو أهم وجوداً من الآخر من حيث هو والآخر على ما هما عليه. بل يتم به للآخر النمو من الوجود الداعي إلى القصد[2]. ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخس. فلا يكون البتة إلى معلول قصد صادق غير مظنون. وإلا كان القصد معطياً ومفيداً لوجود ما هو أكمل وجوداً منه. وإنما يقصد بالواجب شيئاً يكون القصد مهيأ له، ومفيد وجوده شيء آخر مثل الطبيب للصحة. فالطبيب لا يعطي الصحة، بل يهيِّئ لها المادة والآلة. وإنما يفيد الصحة مبدأ أجل من الطبيب وهو الذي يعطي المادة جميع صورها. وذاته أشرف من المادة[3]. وربما كان القاصد مخطئاً في قصده إذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلا يكون القصد لأجله في الطبع، بل للخطأ. ولأن هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق، وفيه شكوك لا تنحل إلا بالكلام المشبع، فلنعدل إلى الطريق الأوضح، (فنقول:) إن كل قاصد فله مقصود. والعقلي منه هو الذي يكون وجود المقصود عند القاصد أولى بالقاصد من لا وجوده عنه. وإلا فهو هذر. والشيء الذي هو أولى بالشيء، فانه يفيده كمالاً ما إن كان بالحقيقة، فحقيقياً. وإن كان بالظن، فظنياً مثل استحقاق المدح، وظهور القدرة وبقاء الذكر. فهذه وما أشبهها كمالات ظنية، أو الربح، أو السلامة، أو رضاء الله، وحسن معاد الآخرة. وهذه وما أشبهها كمالات حقيقية لا تتم بالقصد وحده. فاذاً كل قصد ليس عبثاً، فانه يفيد كمالاً لقاصد لو لم يقصد، لم يكن ذلك الكمال والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك. فان فيه لذة أو راحة، أو غير ذلك، أو شيئاً مما علمت من سائر ما بين لك، ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد كمالاً لم يكن. فان المواضع التي

---

(١) سقط من (ب) لفظ (البتة)

(٢) في (ب) الأمر بدلاً من (القصد)

(٣) قال تعالى على لسان ابراهيم عليه السلام: ﴿الذي خلقني فهو يهدين. والذي هو يطعمني ويسقين. وإذا مرضت فهو يشفين. والذي يميتني ثم يحيين﴾ (سورة الشعراء الآيات ٧٨ - ٨١)

يظن فيها أن المعلول أفاد علته كمالاً مواضع كاذبة أو محرفة. ومثلك ممن أحاط بما سلف له في الفنون لا يقصر عن تأملها وحلها. (فان قال قائل:) إن الخيرية توجب هذا، وان الخيرية تفيد الخير. (قيل له:) إن الخيرية تفيد الخير، لا على سبيل قصد وطلب ليكون ذلك. فان هذا يوجبه النقص وان كل قصد وطلب لشيء فهو طلب لمعدوم وجوده عند أولى من لا وجوده. وما دام معدوماً وغير مقصود، لم يكن ما هو الأولى به وذلك نقص[١]. وأن الخيرية لا يخلو إما أن تكون صحيحة موجودة دون هذا القصد، ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها. فيكون كون هذا القصد، ولا كونه عند الخيرية واحداً، فلا يكون الخيرية توجبه، ويكون حال[٢] سائر لوازم الخيرية التي تلزمها بذاتها، لا عن قصد هو هذه الحال. واما أن يكون بهذا القصد تتم الخيرية وتقوم، فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها، لا معلول لها.

فان قال قائل: إن ذلك للتشبه بالعلة الأولى في أن فيه خيرية متعدية، وحتى تكون بحيث يتبعها خير.

فنقول: إن هذا في ظاهر الأمر مقبول، وفي الحقيقة مردود. فان التشبه به في أن لا يقصد شيئاً، بل أن ينفرد بالذات، فانه على هذه الصفة اتفاقاً من جماعة أهل العلم[٣]. وأما استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبه به. اللهم إلا أن يقال: إن المقصود الأول شيء، وهذا بالقصد الثاني[٤]. وعلى وجه الإستتباع. فيجب فيه اختيار الجهة أيضاً أن يكون المقصود بالقصد الأول شيئاً، وتكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود. فتكون الخيرية غير مقصودة قصداً أولياً لنفس ما يتبع، بل يجب أن يكون هناك استكمال في ذات الشيء مستتبع لتلك المنفعة حتى يكون تشبهاً بالأول. ونحن لا نمنع أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأول على أنها تشبه بذات الأول من الجهة التي قلنا، وتشبه بالقصد الثاني بذات الأول من حيث يفيض عنه الوجود، بعد أن يكون

(١) في (ب) خلف بدلاً من (نقص)
(٢) سقط من (ب) لفظ (حال)
(٣) في (ب) الفكر بدلاً من (العلم)
(٤) في (ب) بالقصد شيء ثاني

القصد الأول أمراً آخر ينظر به إلى فوق. وأما النظر إلى أسفل واعتباره، فلا. فلو أجاز أن يقع القصد الأول إلى الجهة حتى يكون تشبهاً بالأول، لجاز في نفس اختيار الحركة، فكانت الحركة لأجل ما يجب يفيض عنها وجود ليس تشبهاً به من حيث هو كامل الوجود، معشوقه إنما ذلك لذاته من حيث ذاته، ولا مدخل البتة لوجود الأشياء عنه في تشريف ذاته وتكميلها، بل المدخل أنه على كماله الأفضل، وبحيث ينبعث عنه وجود الكل، لا طلباً وقصداً. فيجب أن يكون الشوق إليه من طريق التشبه على هذه الصورة، لا على ما يتعلق للأول به كمال.

فان قال قائل: إنه كما قد يجوز أن يستفيد الجرم[1] السماوي بالحركة خيراً وكمالاً، والحركة فعلاً له مقصود فكذلك سائر أفاعيله. فالجواب أن الحركة ليست تفيد كمالاً وخيراً. وإلا لانقطعت عنده، بل هي نفس الكمال الذي أشرنا إليه. وهي بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن أن يكون للجرم السماوي بالفعل. إذ لا يمكن استثبات الشخص له. فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التي تطلب كمالاً خارجاً عنها، بل تكمل هذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها. لأنها نفس إستيفان الأوضاع والأيون على التعاقب.

وبالجملة يجب أن يرجع إلى ما فصلناه فيما سلف حين بينا أن هذه الحركة كيف تتبع تصور المتشوق. وهذه الحركة شبيهة بالثبات. فان قال قائل: إن هذا القول يمنع من وجود العناية[2] بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها، فانّا سنذكر بعدما يزيل هذه الإشكال ويعرف عناية الباري (عز

(١) الجرم: بالكسر الجسد وجرم أيضاً كسب وبابها ضرب وقوله تعالى: ﴿ولا يجرمَنَّكُمْ شنآن قوم﴾ (سورة المائدة، آية ٢) أي لا يحملنكم، وتجرم عليه أي ادعى عليه ذنباً لم يفعله، وقولهم لا جرم قال الفراء: هي كلمة كانت في الأصل بمنزلة: لا بد ولا محالة فجرت على ذلك وكثرت حتى تحولت الى معنى القسم وصارت بمنزلة حقاً.

(٢) العناية: هي علم الله بما ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون على أحسن نظام وأكمله، والفرق بين العناية والقضاء والقدر أن القضاء هو وجود الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع على حين ان القدر هو وجودها الخارجي في الأعيان مفصلة واحداً بعد واحد.

والخلاصة أن العناية هي احاطة علم الله بالكل وارادته لما يجب أن يكون عليه الكل.

وجل) بالكل على أي سبيل هي. وأن عناية كل علة بما بعدها على أي سبيل هي. وأن الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادئ الأولى. والأسباب المتوسطة، فقد اتضح بما أوضحناه أنه لا يجوز أن يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات إلا بالعرض، وأنها لا تقصد فعلاً لأجل المعلول، وإن كان يرضى به ويعلمه، بل كما أن الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لا ليتبرد غيره، ولكن يلزمه أن يبرد غيره. والنار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ غيرها. والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع لتدفع الفضل، ويتم لها اللذة، لا ليكون عنها ولد، ولكن يلزمه ولد. والصحة هي صحة بجوهرها وذاتها، لا لأن تنفع المريض، لكن يلزمها نفع المريض. كذلك في العلل المتقدمة، إلا أن هناك إحاطة بما يكون وعلماً بأن وجه النظام والخير فيها كيف يكون. وأنه على ما يكون (وليس في تلك). فاذا كان الأمر على هذا، فالأجرام السماوية إنما اشتركت في الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشترك. وإنما اختلفت لأن مبادئها المعشوقة المتشوق إليها قد تختلف بعد ذلك الأول. وليس إذا أشكل علينا أنه كيف وجب على كل تشوق حركة بهذه الحال، فيجب أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أن الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات.

فصل في أن المعشوقات التي ذكرنا ليست أجسامًا ولا أنفس أجسام

ولكن بقي علينا شيء، وهو أنه يمكن أن يتوهم المعشوقات المختلفة أجساماً لا عقولاً مفارقة، حتى يكون مثلاً الجسم الذي هو أخس متشبهاً بالجسم الذي هو أقدم وأشرف، كما ظنه أبو الحسن العامري الفدم[1] من أخبث المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة، إذ لم يفهم غرض الأقدمين.

فنقول: إن هذا محال، وذلك أن التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يؤمها. فان أوجب القصور عن مرتبته شيئاً، فانما يوجب الضعف

(١) رجل فدم: أي عيي ثقيل بين الفدامة، والفدومة، والفدام بالكسر: ما يوضع في فم الأبريق ليصفى به ما فيه.

في الفعل، لا المخالفة في الفعل مخالفة توجب أن يكون هذا إلى جهة، وذاك إلى أخرى. ولا يمكن أن يقال: إن السبب في ذلك الخلاف طبيعة ذلك الجسم، كأن تكون طبيعة الجسم تقتضي أن يتحرك من (أ) إلى (ب) ولا تقتضي أن يتحرك من (ب) إلى (أ)، فان هذا محال، فان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا. والطبيعة بما هي طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعي من غير وضع مخصوص. ولو كانت تطلب وضعاً مخصوصاً، لكانت تنتقل عنه قسراً، فيدخل في حركة الفلك معنى قسري. ثم وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك. فليس يجب إذاً أن يكون إذا أزيل جزء من جهة، جاز، وإن أزيل من جهة لم تجز بحسب الطبع، إلا أن يكون هناك طبيعة تفعل حركة إلى جهة، فتميل إلى تلك الجهة، ولا تميل إلى جهة أخرى إن منعت عن جهتها. وقد قلنا: إن مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة، ولا أيضاً هناك طبيعة توجب وضعاً بعينه، ولا جهات مختلفة، فليس إذاً في جوهر الفلك طبيعة تمنع تحريك النفس له إلى أي جهة كانت. وأيضاً لا يجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها أن تريد تلك الجهة لا محالة، إلا أن يكون الغرض في الحركة مختصاً بتلك الجهة؛ لأن الإرادة تبع للغرض. وليس الغرض تبعاً للإرادة. فاذا كان هكذا، كان السبب مخالفة الغرض. فاذا لا مانع من جهة الجسمية، ولا من جهة الطبيعة، ولا من جهة النفس إلا اختلاف الغرض. والقسر أبعد الجميع عن الإمكان. فاذا لو كان الغرض تشبهاً بعد الأول بجسم من السماوية، لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم، ولم يكن مخالفاً له، أو أسرع منه في كثير من المواضع. وكذلك إن كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك. وقد كان بان أنه ليس الغرض في تلك الحركات شيئاً يتوصل إليه البتة بالحركة، بل شيئاً مبايناً، وبان الآن أنه ليس جسماً، فبقي أن الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير الجواهر الأفلاك وموادها وأنفسها. ومحال أن يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا أجسام ولا أنفس غير هذه، فبقي أن يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه، وتختلف الحركات وأحوالها وجهاتها التي لها لأجل ذلك. وإن كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكميته، وتكون العلة

الأولى متشوق الجميع بالإشتراك. فهذا معنى قول القدماء: ان للكل محركاً واحداً معشوقاً، ولكل كرة محرك يخصها ومعشوق يخصها. فيكون إذاً لكل فلك نفس محركة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيل. أي: تصور للجزئيات وإرادة للجزئيات. ويكون ما يعقله من الأول وما يعقله من المبدأ الذي يخصه القريب منه مبدأ يشوقه إلى التحريك. ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا، وأنه مثال كلي عقلي لنوع فعله، فهو يتشبه به. وبالجملة فلا بد في كل متحرك منها لغرض عقلي من مبدأ عقلي يعقل الخير الأول، وتكون ذاته مفارقة فقد علمت أن كل ما يعقل، فهو مفارق الذات، ومن مبدأ للحركة جسماني. أي مواصل للجسم، فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الإختيارات على الإتصال جزئيتها، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول عدد الحركات. فان كانت أفلاك المتحيرة إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها[1] قوة تفيض من الكواكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لها، لا بعدد الكرات، وكان عددها عشرة بعد الأول. أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك. وتحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت[2]، ثم الذي هو مثله لكرة زحل. وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضي. ونسميه نحن الفعال. وإن لم يكن كذلك، بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها، ولكل كوكب كانت هذه المفارقات أكثر عدداً، وكانت على مذهب المعلم الأول قريباً من خمسين فما فوقها، وآخرها العقل الفعال. وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (منها)

(٢) فلك الثوابت: ويحده سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم. فالأعلى منهما مماس للفلك الأعظم المحيط بجميع الأفلاك المحرك لكلها، والأدنى منها مماس لفلك زحل، وهذا الفلك أيضاً يتحرك من المغرب الى المشرق حركة بطيئة فيقطع في كل مائة سنة جزءاً من الأجزاء التي بها تكون الدائرة ثلثمائة وستين جزءاً ودورته تتم في ستة وثلاثين ألف سنة، وقطباها قطبا دائرة البروج التي ترسمها الشمس.

فصل في ترتيب وجود العقل والنفوس السماوية والأجرام العلوية

فقد صح لنا بما قدمناه من القول أن الواجب الوجود بذاته واحد، وأنه ليس بجسم، ولا في جسم، ولا ينقسم بوجه من الوجوه. فاذاً الموجودات كلها وجودها عنه، ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه، ولا سبب، لا الذي عنه، ولا الذي فيه، أو به يكون، ولا الذي له حتى يكون لأجل شيء، فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه، كقصدنا لتكوين الكل، ولوجود الكل. فيكون قاصداً لأجل شيء غيره. وهذا الفصل قد فرغنا عن تقريره في غيره، وذلك فيه أظهر، ويخصه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكل عنه أن ذلك يؤدي إلى تكثر ذاته. فانه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يقصد، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد أو استحبابه، أو خيرية فيه توجب ذلك، ثم قصد، ثم فائدة يفيدها إياه القصد على ما أوضحنا قبل. وهذا محال. وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضاً منه. وكيف يصح هذا، وهو عقل محض يعقل ذاته. فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلاً محضاً ومبدأ أوَّلَ. وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدؤه. وليس في ذاته مانع، أو كاره لصدور الكل عنه. وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير. وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها. وكل ذات يعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة ما، بل يكون على ما أوضحناه. فانه راض بما يكون عنه. فالأول راض بفيضان الكل[1] عنه. ولكن الحق الأول إنما عقله الأول، وبالذات أنه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ[2] لنظام الخير في الوجود، فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون، لا عقلاً خارجاً عن القوة إلى الفعل، ولا عقلاً متنقلاً من معقول إلى معقول. فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما أوضحنا قبل، بل عقلاً واحداً معاً، ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود، إذ يعقل أنه كيف يمكن. وكيف

---

(١) سقط من (ب) لفظ (عنه)

(٢) في (ب) أصل بدلاً من (مبدأ)

يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله. فان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة. وأما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره إلى قصد، وإلى حركة وإرادة، حتى يوجد وهو لا يحسن فيه ذلك. ولا يصح لبراءته عن الإثنينية[1] على ما أطنبنا في بيانه، فتعقله علة للوجود على ما يعقله، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده. لا أن وجوده لأجل وجوده شيء آخر غيره، وهو فاعل الكل، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته، ولأن كون ما تكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم، إذ صح أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. وفرغنا من بيان هذا العرض قبل. فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه، وهي المبدعات كثيرة، لا بالعدد، ولا بالإنقسام إلى مادة وصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته، لا لشيء آخر. والجهة والحكم الذي في ذاته الذي منه يلزم هذا الشيء، ليست الجهة والحكم الذي يلزم عنه لا هذا الشيء، بل غيره. فان لزم منه شيئآن متباينان بالقوام، أو شيئآن متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوماً معاً. فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته. وتانك الجهتان إذا كانتا لا في ذاته، بل لازمتين لذاته، فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا في ذاته، فيكون ذاته منقسماً بالمعنى. وقد منعنا هذا قبل[2] وبينا فساده. فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام، ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً قريباً له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة التي عددناها. ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق. ولكن لقائل أن يقول: إنه لا يمتنع أن يكون الحادث عن الأول صورة مادية، لكنها[3] يلزم عنها وجود مادتها (فنقول:) إن

(١) الاثنينيةَ: هم أصحاب الاثنين الازليين وهم الذين اثبتوا اصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر والصلاح والفساد، يسمى احدهما النور ويسمى الآخر الظلمة. راجع المدخل الى دراسة الأديان والمذاهب ١: ٣٧

(٢) في (ب) سابقاً بدلاً من (قبل)

(٣) سقط من (ب) لفظ (لكنها)

هذا يوجب أن تكون الأشياء التي بعد هذه الصورة، وهذه المادة ثالثة في درجة المعلولات. وأن يكون وجودها بتوسط المادة، فتكون المادة[٣] سبباً لوجود صور الأجسام الكثيرة في العالم وقواها. وهذا محال، إذ المادة وجودها وجودها أنها قابلة فقط، وليست سبباً لوجود شيء من الأشياء على غير سبيل القبول. فان كل شيء من المواد ليس هكذا، فليس هو مادة إلا باشتراك الاسم، فيكون إن كان الشيء المفروض ثانياً ليس على صفة المادة إلا باشتراك الإسم، فالمعلول الأول لا يكون نسبته إليه على أنه صورة في مادة إلا باشتراك الاسم. فان كان هذا الثاني من جهة توجد عنه هذه المادة، ومن جهة أخرى توجد عنه صورة شيء آخر حتى لا تكون الصورة الأخرى موجودة بتوسط المادة، كانت الصوة المادية تفعل فعلاً لا يحتاج فيه إلى المادة. وكل شيء يفعل فعله من غير أن يحتاج إلى المادة، فذاته أولاً غنية عن المادة، فتكون الصورة المادية غنية عن المادة. وبالجملة فان الصورة المادية وإن كانت علة للمادة في أن تخرجها إلى الفعل، وتكملها فان للمادة تأثيراً في وجودها، وهو تخصيصها وتعيينها. وإن كان مبدأ الوجود، من غير المادة - كما علمت - فتكون لا محالة كل واحدة منهما علة للأخرى في شيء، وليستا من جهة واحدة. ولولا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية تعلق بالمادة بوجه من الوجوه. وكذلك قد سلف منا القول أن المادة لا يكفي في وجودها الصورة فقط، بل الصورة كجزء العلة. وإذا كان كذلك، فليس يمكن أن نجعل الصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها. فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية، ولأن لا يكون مادة أظهر، فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلاً، بل عقلاً. وأنت تعلم أن ههنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة. فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق[٢]. لكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساماً، إذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود في حد[٣] نفسه، وأنه يجب بغيره، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن تكون

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (نفسها)

(٢) سقط من (ب) لفظ (مفارق)

(٣) ليس في (ب) لفظ (حد)

عن الأول بغيره واسطة، فهي كائنة عنه بواسطة. وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة. فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد. فبالحري أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب إثنينية يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت. ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول إن المعلول بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود. (ووجوب وجوده بأنه عقل). وهو يعقل ذاته.

ويعقل الأول ضرورة. فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته وعقله الأول. وليست الكثرة له عن الأول، فان إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول، ويعقل ذاته كثرة[1] لازمة لوجوب حدوثه عن الأول. ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة، ثم يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال، أو صفة أو معلول. ويكون ذلك أيضاً واحداً، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء[2]، فتنبع من هناك كثرة[3] كلها تلزم ذاته، فيجب إذاً أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلومات الأولى. ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم. ثم لا إمكان كثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط. وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذاً موجودة معاً عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه، ثم يتلوه عقل وعقل، ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس، وعقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجوده هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الإبداع لأجل

(١) سقط من (ب) لفظ (كثرة).
(٢) في (ب) آخر بدلاً من (شيئ).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (كثيرة).

التثليث المذكور فيه، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة، فيكـون إذاً العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها، وهى النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشابك للقوة فيما يعقـل الأول يلزم عنه عقـل، وبما يختص بـذاته عـلى جهتيه الكـثرة الأولى بجزأيهـا، أعني المـادة والصورة. والمادة بتوسط الصورة، أو بمشاركتها، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى العقل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك. وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعال[1] الذي يدبر أنفسنا. وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق. فانا نقول: إنه إن لـزم وجود كـثرة عن العقول، فبسبب المعـاني التي فيها من الكثرة.

وقولنا: هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة، فتلزم كثرته هـذه المعلولات، ولا هذه العقـول متفقة الأنـواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً.

فصل في برهان آخر على اثبات العقل المفارق

ولنبتدئ لبيان هذا المعنى بياناً آخر. فنقول: إن الأفلاك كثـيرة فوق العدد الذي في المعلول الأول من جهة كثرته المذكورة، وخصوصاً إذا فصل

(١) فوق العقل الانساني عند بعض الفلاسفة ـ عقل مفارق وهو العقل الفعال الذي تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد، فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة، أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من جهة الانفعال وإذا أصبح العقل الانساني شـديد الاتصـال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي. وهذا كله يذكرنا بقول: آرسطو:
«إن العقل الفاعل هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية على حين أن العقل المنفعل هو الذي تنطبع فيه هذه الصور».

كل فلك إلى صورته ومادته. فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأول ولا أيضاً يجوز أن يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر. وذلك لأن الجرم بما هو جرم لا يجوز أن يكون مبدأ جرم. وبما له قوة نفسانية لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ذي نفس أخرى. وذلك لأنّا بينا أن كل نفس لكل فلك فهو كماله وصورته، فليس جوهراً مفارقاً، وإلا لكان عقلاً لا نفساً، وكان لا يحرك البتة إلا على سبيل تشويق. وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير، ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم. وقد ساقنا النظر إلى إثبات هذه الأحوال لا نفس الأفلاك كما علمت. وإذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير أجسامها إلا بوساطة أجسامها. فان صور الأجسام وكمالاتها على صنفين. أما صور قوامها بمواد تلك الأجسام، فكما أن قوامها بمواد تلك الأجسام، فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بوساطة مواد تلك الأجسام. ولهذا السبب فان النار لا تسخن حرارتها أي شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها، أو من جسمها بحال. والشمس لا تضيءُ كل شيء، بل ما كان مقابلاً لجرمها. وأما صور قوامها بذاتها، لا بمواد الأجسام كالأنفس. ثم كل نفس فانما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه. ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم، لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط. فقد بان على الوجوه كلها أن القوى السمائية المتعلقة بأجسامها لا تفعل إلا بوساطة جسمها. ومحال أن تفعل بوساطة الجسم نفساً، لأن الجسم لا يكون متوسطاً بين نفس ونفس. فان كانت تفعل نفساً بغير توسط الجسم، فلها انفراد قوام من دون الجسم، واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم. وهذا غير الأمر الذي نحن في ذكره، وإن لم تفعل نفساً لم تفعل جرماً سماوياً، لأن النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال. فان وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء، وأثر من غير أن يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم وبه، ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم، فنحن لا نمنع هذا. وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد، ونجعل صدور ما بعده عنه، ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم، وغير المشارك إياه، والصائر صورة خاصة

به، والكائن عن الجهة التي حدثنا عنه حين أثبتنا هـذه النفس. فقد بـان ووضح أن للأفلاك مبادئ غير جرمانية، وغير صور الأجسام، وأن كل فلك يختص بمبدأ منها، والجميع يشترك في مبدأ واحد.

فصل في طريق ثالث للبرهنة على العقول المفارقة

ومما لا شك فيه أن ههنا عقولا بسيطة مفارقة، وتحدث مع حـدوث أبدان الناس، ولا تفسد[1]، بل تبقى. وقد بين ذلك في العلوم الطبيعية، وليست[2] صادرة عن العلة الأولى؛ لأنها كثيرة مع وحدة النوع. ولأنها حادثة ليست بمعلولات قريبة لهذا المعنى، وهو أن الكثرة في عدد المعلولات القريبة محال، فهي إذاً معلولات الأول بتوسط، ولا يجوز أن تكون العلل الفاعلية المتـوسطة بـين الأول وبينها دونها في المـرتبة، فـلا تكون[3] عقـولاً بسيـطة ومفارقة. فان العلل المعطية للوجود أكمل وجوداً. وأما القابلة للوجود فقد تكـون أحسن وجـوداً، فيجب إذاً أن يكـون المعلول الأول عقـلاً واحــداً بالذات. ولا يجوز أيضاً أن يكون عنه كثرة متفقة النوع. وذلك لأن المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة عنه إن كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضي الآخر في النـوع. فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر، بل طبيعة أخرى، وإن كانت متفقة الحقائق، فبماذا تخالف وتكثرت ولا انقسام بمادة هناك. فاذاً المعلول الأول لا يجوز عنه وجوب كثرة إلا مختلفة النوع. فليست هذه الأنفس الأرضية أيضًا كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة، وكذلك عن كل معلول أول حتى ينتهي إلى معلول يكون عنه كون الإسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (بحال).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (هي).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (حينئذ).

والنوع معاً، فيكون تكثر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات. وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها، فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر. ثم تتكون الإسطقسات، وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع، كثير بالعدد من العقل الأخير. فانه إذا لم يكن السبب في الفاعل، وجب أن يكون في القابل ضرورة. فاذاً يجب أن يحدث عن كل عقل عقل تحته، ويقف بحيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد لتكثر الأسباب، فهناك تنتهي. فقد بان[1] واتضح أن كل عقل هو أعلى في المرتبة، فانه لمعنى فيه، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه. وجرم الفلك كائن عنه، وستبقى بتوسط النفس الفلكية. فان كل صورة فهي علة لأن تكون مادتها بالفعل؛ لأن المادة بنفسها لا قوام لها.

فصل في حال تكون الإسطقسات[2] عن العلل الأولى

فاذا استوفت الكرات السماوية عددها، لزم بعدها وجود الإسطقسات. وذلك لأن الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مباديها القريبة أشياء تقبل نوعاً من التغير والحركة، وأن لا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها. وهذا يجب أن يتحقق من الأصول التي أكثر التكرار فيها وفرغنا من تقريرها. ولهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها، وصور تختلف بها، فيجب أن يكون اختلاف صورها مما يعين فيه اختلاف في أحوال الأفلاك،

(١) سقط من (ب) لفظ (بان) والعبارة هكذا (فقد اتضح أن كل عقل)

(٢) الاسطقس: لفظ يوناني بمعنى الأصل ويرادفه العنصر وجمعه اسطقسات، وهي عند القدماء: العناصر الأربعة، الماء والارض والهواء والنار سميت اسطقسات لأنها أصول المركبات من المعادن والنباتات والحيوانات والاسطقس: عند القدماء قسم من الداخل، لأن الداخل باعتبار كونه جزءاً يسمى ركناً وباعتبار كونه بحيث ينتهي إليه التحليل يسمى اسطقساً وباعتبار كونه قابلاً للصورة المعينة يسمى مادة وهيولى وباعتبار كون المركب مأخوذاً منه يسمى أصلاً =

وأن يكون اتفاق مادتها مما يعين فيه إتفاق في أحوال الأفلاك. والأفلاك تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجب أن يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة، ويكون ما تختلف فيه مبدأ تهيؤ المادة للصور المختلفة. لكن الأمور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة. وإنما يقيمها غيرها. فلا يوجد إذاً هذا الواحد عنها إلا بارتباط بواحد يردها إلى أمر واحد. فيجب أن تكون العقول المفارقة، بل آخرها الذي يلينا هو الذي ينبض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال، كما أن في ذلك العقل أو المعقول رسم الصور على جهة التفعيل، ثم تفيض منه الصور فيها بالتخصيص، لا بانفراد ذاته. فان الواحد في الواحد يفعل كما علمت واحداً، بل بمشاركة الأجسام السماوية. فيكون إذا خصص هذا الشيء تأثير من التأثيرات السماوية، بلا واسطة جسم عنصري، أو بواسطته، فيجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة. وأنت تعلم أن الواحد لا يخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بأمر دون أمر يكون له، بل يحتاج إلى أن يكون هناك مخصصات مختلفة. ومخصصات المادة معدات. والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد أمر ما يصير مناسبته بذلك الأمر لشيء بعينه أولى من مناسبته لشيء آخر، ويكون هذا الإعداد مرجعاً لوجود ما هو أولى فيه من الأوائل الواهبة للصور. ولو كانت المادة على التهيؤ الأول، لتشابهت نسبتها إلى الضدين، فما ترجح أحدهما، اللهم إلا بحال تختلف به المؤثرات فيه. وذلك الاختلاف أيضاً منسوب إلى جميع المواد نسبة واحدة. فلا يجوز أن يختص بموجبه مادة دون مادة إلا الأمر يكون في تلك المادة، وليس إلا الاستعداد الكامل، وليس الاستعداد إلا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له. وهذا مثل أن الماء إذا أفرط تسخينه، فاجتمعت السخونة الغريبة، والصورة المائية، وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية، وشديدة المناسبة للصورة

= وباعتبار كونه محلاً للصورة المعينة يسمى موضوعاً.

راجع تعريفات الجرجاني بتحقيقنا

النارية. فاذا أفرط ذلك، واشتدت المناسبة، اشتد الاستعداد، فصار من حق الصور النارية أن تفيض، ومن حق هذه أن تبطل. ولأن المادة ليست تبقى بلا صورة، فليس قوامها عما تنسب إليه من المبدأ[1] الأول وحده، بل عنه وعن الصورة، ولأن الصورة التي تقيم هذه المادة الآن قد كانت المادة قائمة دونها، فليس قوامها عن الصورة وحدها، بل بها، وبالمبادئ الباقية بوساطتها، أو لواسطة أخرى مثلها. فلو كانت عن المبادئ الأول وحدها، لاستغنت عن الصورة. ولو كانت عن الصورة وحدها، لما سبقت الصورة، بل كما أن المتفق فيه من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة تقيمها الطبائع الخاصية بفلك فلك، فكذلك المادة ههنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبائع الخاصية، وهي الصورة. وكما أن الحركة أخس الأحوال هناك، فكذلك المادة أخس الذوات ههنا. وكما أن الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة، فكذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة. وكما أن الطبائع الخاصية والمشتركة هناك مبادئ أو معينات للطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا، فكذلك ما يلزم الطبائع الخاصية والمشتركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ لتغير الأحوال وتبدلها ههنا، كذلك امتزاج نسبها هناك سبب لامتزاج هذه العناصر، أو معين، وللأجسام السماويات تأثير في أجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها وتسري منها إلى هذا العالم. ولأنفسها تأثير أيضاً في أنفس هذا العالم. وبهذه المعاني نعلم أن الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الأجسام كالكمال، والصور حادثة عن النفس الفاشية في الفلك أو بمعونتها. وقال قوم من المنتسبين إلى العلم: إن الفلك ـ لأنه مستدير ـ يجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه، فيلزم محاكته له التسخين حتى يستحيل ناراً. وما يبعد عنه يبقى ساكناً، فيصير إلى التبرد والتكثف حتى يصير أرضاً، وما يلي النار يكون

---

(١) المبدأ الأول: هو الحقيقة الأولى التي تتخذ أساساً لبناء عقلي شامل، فإما أن تكون هذه الحقيقة أمراً واقعياً كادراك الذات في (الكوجيتو) الديكارتي، وإما أن تكون أصلاً عقلياً بديهياً بذاته، والمبادئ الأولية هي القضايا الكلية التي يسلم بها العقل دون استنباطها من التجربة أو من قضايا أخرى غيرها.
والمبدأ الأول (أو الأول) عند الفارابي وابن سينا هو الله.

حاراً، ولكنه أقل حراً من النار. وما يلي الأرض يكون كثيفاً، ولكن أقل تكثفاً من الأرض، وقلة الحرارة وقلة التكثف يوجبان الترطيب. فان اليبوسة إما عن الحر، وإما عن البرد. لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد. والذي يلي النار هو أحر. فهذا سبب تكوين العناصر، وما قد قالوا ليس مما يمكن أن يصح بالكلام القياسي، ولا هو بسديد عند التفتيش. ويشبه أن يكون الأمر على قانون آخر، وأن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة تفيض إليها من الأجرام السماوية، إما عن أربعة أجرام، وإما عن عدة منحصرة في أربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئه لصورة جسم بسيط. فاذا استعد، نال الصورة من واهب الصور، أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد. وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا، فانك إن أردت أن تعرف ضعف ما قالوا، فتأمل أنهم يوجبون أن يكون الوجود أولاً لجسم، وليس له في نفسه إحدى الصور المقومة، غير الجسيمة. وإنما تكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانياً. وبيَّنا نحن استحالة هذا. وبيَّنا أن الجسم لا يستكمل له وجود لمجرد الصورة الجسمية ما لم تقرن بها صورة أخرى، وليست صورته المقيمة للهيولى الأبعاد فقط. فان الأبعاد تتبع في وجودها صوراً أخرى تسبق الأبعاد إلى الهيولى[1]. وإن شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة، والتكاثف من البرودة، بل الجسم لا يصير جسماً حتى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة إلا وقد تمت طبيعته. لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها، فان الحار يستحفظ حيث الحركة، والبارد يستحفظ حيث السكون. ثم لا يفكرون أنه لم وجب لبعض تلك المادة أن هبط إلى

---

(١) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية.

قال ابن سينا: الهيولى المطلقة، فهي جوهر، ووجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة، ومعنى قولي لها هي جوهر، هو أن وجودها حاصل لها بالفعل لذاتها، ويقال هيولى لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً ما، وأمراً ليس فيه فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه هيولى، وبالقياس الى ما فيه موضوع.

راجع رسالة الحدود. والتعريفات للجرجاني.

المركز، فعرض له البرد، وبعضه أن جاور الفوق. أما الآن فان السبب في ذلك معلوم. أما في الكليات فالخفة والثقل. وأما في جزئي عنصر واحد؛ فلأنه قد صح أن أجزاء العناصر كائنة، وأنه إذا تكوَّن جزء منه في موضع ضرورة، لزم أن يكون سطح منه إلى الفوق. إذا تحرك إلى فوق، كان ذلك السطح أولى بالفوقية من السطح الآخر. وأما في أول تكونه فانما يصير سطح منه إلى فوق سطحاً إلى أسفل؛ لأنه لا محالة قد استحال بحركة ما، وأن الحركة أوجبت له ضرورة وضعاً ما. والأشبه عندي ما قد ذهبنا إليه. وأظن أن الذي قال ذلك في تكون الإسطقسات إنما رام تقريباً للأمر عند بعض من كاتبه من العاميين، فجزم عليه القول من تأخر عنه. على أن كاتب ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب.

فصل في العناية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي.

وخليق بنا إذ بلغنا هذا الموضع أن نحقق القول في العناية، ولا نشك أنه قد اتضح لك فيما سلف منا بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا، أو تكون بالجملة يهمها شيء، ويدعوها داع، ويعرض عليها إيثار، ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم، وأجزاء السماويات، وأجزاء النبات والحيوان مما لا يصدر اتفاقاً، بل يقتضي تدبيراً ما، فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما، وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان. فهذا هو معنى العناية. واعلم أن الشر(١) على وجوه. فيقال: «شر» للنقص الذي هو مثل الجهل،

(١) الشر: نقيض الخير، وفلان شر الناس، ولا يقال أشر الناس الا في لغة رديئة ـ هذا قول بعضهم. وقال ابن بزرج: هو أخير منك وأشر منك. ومنه قول امرأة من العرب: أعيذك بالله من نفس جرَّى وعين شُرَّى أي خبيثة من الشر أخرجته على فُعلى كصغرى وأصغر =

والضعف، والتشويه في الخلقة. ويقال: «شر» لما هو مثل الألم والغم الذي يكون هناك إدراكاً ما لسبب، لا فقد شيء فقط. فان السبب المنافي للخير، المانع للخير، والموجب لعدمه ربما كان لا يدركه المضرور، كالسحاب إذا ظلل فمنع شرق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس. فان كان هذا المحتاج دراكاً، أدرك أنه غير منتفع، ولم يدرك ذلك من حيث أن السحاب قد حال، بل من حيث هو مبصر، وليس هو من حيث هو مبصر، متأذياً بذلك، متضرراً، أو منتقصاً، بل من حيث هو شيء آخر، وربما كان مواصلاً يدركه مدرك عدم السلامة كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة. فانه من حيث يدرك فقدان الإتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار أيضاً. فيكون قد اجتمع هناك إدراكان. إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأمور العدمية. وإدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأشياء الوجودية. وهذا المدرك الوجودي ليس شراً في نفسه، بل شراً بالقياس إلى هذا الشيء. وأما عدم كماله وسلامته فليس شراً بالقياس إليه فقط، حتى يكون له وجود ليس هو به شراً، إذ ليس نفس وجوده شراً فيه. وعلى نحو كونه شراً، فان العمى لا يجوز أن يكون إلا في العين، ومن حيث هو في العين لا يجوز أن يكون إلا شراً، وليس له جهة أخرى يكون بها غير شر. وأما الحرارة مثلاً إذا صارت شراً إلى المتألم بها، فلها جهة اخرى تكون بها غير شر. والشر بالذات هو العدم. ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته. والشر بالعرض هو المعدم أو الحالس للكمال عن مستحقه. ولا خبر عن عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشيء حاصل. ولو كان له حصول ما، لكان الشر العام، فكل شيء وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة، فلا يلحقه شر. وإنما يلحق الشر ما في طباعه ما بالقوة. وذلك لأجل المادة. والشر يلحق المادة إما من أول يعرض لها، أو لأمر طارئ بعده. فأما الأمر الذي في نفسه قد عرض للمادة أولاً، فأن يكون

= وقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ والشر ليس إليك «أي الشر لا يصعد إليك، وإنما يصعد إليك الخير»

قد عرض لمادة ما في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة، فتمكن منها هيئة من الهيئات، فتلك الهيئة تمانع استعدادها الخاص للكمال الذي منيت بشر يوازيه. مثل المادة التي يتكون منها إنسان أو فرس إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردى[1] مزاجاً وأعصى[2] جوهراً، فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم، فتشوهت الخلقة. ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية، لا أن الفاعل جرم، بل لأن المنفعل لم يقبل. وأما الأمر الطارئ من خارج، فأحد شيئين: إما مانع وحائل ومبعد للمكمل. وإما مضاد واصل ممحق للكمال. مثال الأول وقوع سحب كثيرة وتراكمها، وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال. ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الإستعداد الخاص وما يتبعه. وجميع سبب الشر إنما يوجد فيما تحت فلك القمر. وجملة ما تحت القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود كما علمت. ثم إن الشر إنما يصيب أشخاصاً، وفي أوقات. والأنواع[3] محفوظة، وليس الشر الحقيقي يعم أكثر الأشخاص إلا نوعاً من الشر. واعلم أن الشر الذي هو بمعنى العدم إما أن يكون شراً بحسب ذلك، بل شراً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل. ولو وجد، كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية، ولا مقتضى له من طباع الممكن الذي هو فيه. وهذا القسم غير الذي نحن فيه، وهو الذي استثنيناه هذا وليس هو شراً بحسب النوع، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع، كالجهل بالفلسفة، أو الهندسة، أو غير ذلك. فان ذلك ليس شراً من جهة ما نحن ناس، بل هو شر بحسب كمال الأصلح في أن يعم وستعرفه. وإنما يكون بالحقيقة شراً إذا اقتضاه شخص إنسان، أو

---

(١) في (ب) أفسد بدلاً من (أردى)

(٢) في (ب) وأردى بدلاً من (أعصى)

(٣) الأنواع مفرده نوع. والنوع في اللغة: الصنف من كل شيء، تقول ما أدرى أي نوع هو، أي وجه.

والنوع في اصطلاح المناطقة: هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو: كالانسان لزيد، وعمرو، وبكر، وقيل: هو المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة.

شخص، أو نفس. وإنما يقتضيه الشخص، لا لأنه إنسان أو نفس، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك، واشتاق إليه، واستعد لذلك الاستعداد كما سنشرح لك بعد. وأما قبل ذلك فليس مما ينبعث إليه مقتضى طبيعة النوع انبعاثه إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمالات الأولى. فاذا لم يكن، كان عدماً في أمر مقتضى في الطباع. فالشر في أشخاص الموجودات قليل. ومع ذلك فان وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير. فان هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب، لم يكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، ولو لم يمكن النار منها بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقاة رداء رجل شريف وجب إحراقه، لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام. فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه. وإفاضته الخير لا يوجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر، فيكون تركه شراً من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدمين شر من عدم واحد. ولهذا ما يؤثر العاقل الاحراق بالنار بشرط أن يسلم منها حياً على الموت بلا ألم. فلو ترك هذا القبيل من الخير، لكان يكون ذلك شراً فوق هذا الشر الكائن بايجاده. وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجوداً مجوزاً ما يقع معه من الشر ضرورة، فوجب أن يفيض وجوده. فان قال قائل: وقد كان جائزاً أن يوجد المدبر الأول خيراً محضاً مبرأ[1] عن الشر. فيقال: هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود. وإن كان جائزاً في الوجود المطلق على أنه إن كان ضرب من الوجود المطلق مبرأ، فليس هذا الضرب. وذلك مما[2] قد فاض عن المدبر الأول ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية. وبقي هذا النمط في الإمكان، ولم يكن ترك إيجاده لأجل ما قد يخالطه من الشر الذي إذا لم يكن مبدؤه موجوداً أصلاً، وترك لئلا

(١) في (ب) خالياً بدلاً من (مبرأ)
(٢) سقط في (ب) لفظ (مما)

يكون هذا الشر، كان ذلك شراً من أن يكون هو. فكونـه خير الشرين، ولكان أيضاً يجب أن لا توجد الأسباب الجزئية التي هي نيل هذه الأسباب التي تؤدي إلى الشر بالعرض. فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه، فكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكلي. بل وإن لم نلتفت إلى ذلك، وصيَّرنا التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان في الوجـود إلى أصناف المـوجودات المختلفـة في أحوالها، فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل، وبقي نمط من الوجود إنما يكون على هذه السبيل، ولا كونه أعظم شراً من كونه، فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو أصوب على النمط الذي قيل، بـل نقول من رأس: إن الشر يقـال على وجـوه. يقـال: «شر» لـلأفعـال المذمومة. ويقال: «شر» لمباديها من الأخلاق. ويقال: «شر» للآلام والغموم وما يشبهها. ويقال: «شر» لنقصان كل شيء عن كماله، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له، وكـأن الآلام والغموم، وإن كـانت معانيهـا وجوديـة ليست إعداماً، فانها تتبع الاعدام والنقصان. والشر الذي هو في الأفعال أيضاً إنما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذاك[١] إليه، مثل الظلم. أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية، كالزنى، وكذلك الأخلاق إنما هي شرور بسبب صدور هذه عنها، وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب أن يكون لها. ولا نجد شيئاً مما يقال له: «شر» بالأفعال إلا وهو كمال بنسبة الفاعل إليه، وإنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل[٢] له، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي أولى بها من هذا الفعل. والظلم يصدر مثلاً عن قوة طلابة للغلبة، وهي الغضبية. والغلبة هي كمالها، ولذلك خلقت من حيث هي غضبية. أعني خلقت لتكون متوجهة إلى نحو الغلبة تطلبها وتفرح بها. فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها. وإن ضعفت عنه فهو بالقياس إليها شر لها. إنما هي شر للمظلوم، أو للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوة والإستيلاء عليها. فان عجزت عنه، كان شراً لها. وكذلك

(١) في (ب) الأمر بدلاً من (ذاك)
(٢) في (ب) المقابل بدلاً من (القابل)

السبب الفاعل للآلام والأحزان كالنار إذا أحرقت، فان الإحراق كمال النار، لكنه شر بالقياس إلى من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد. وأما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبلة ليس لأن فاعلاً فعله، بل لأن الفاعل لم يفعله، فليس ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس إلى شيء. فأما الشرور التي تتصل بأشياء هي خيرات، فانما هي من سببين: سبب من جهة المادة، فانها قابلة للصورة وللعدم. وسبب من الفاعل، فانه لما وجب أن تكون عنه الماديات وكان مستحيلاً أن يكون للمادة وجود الوجود الذي يعني غناء المادة، ويفعل فعل المادة إلا وإن يكون قابلاً للصورة والعدم، وكان مستحيلاً أن لا يكون قابلاً للمتقابلات، وكان مستحيلاً أن تكون للقوى الفعالة أفعال مضادة لأفعال أخرى قد حصل وجودها، وهي لا تفعل فعلها. فانه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار، وهي لا تحرق. ثم كأن الكل إنما يتم بأن يكون فيه مسخن، أو يكون فيه متسخن لم يكن بد من أن يكون الغرض النافع في وجود هذين يستتبع آفات[1] تعرض من الاحراق والاحتراق، كمثل إحراق النار عضو إنسان ناسك. لكن الأمر الأكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة، والأمر الدائم أيضاً. أما الأكثري فان أكثر أشخاص الأنواع في كنف السلامة من الإحتراق. وأما الدائم، فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود مثل النار على أن تكون محرقة. وفي الأقل ما يصدر عن النيران من الآفات التي تصدر عنها، وكذلك في سائر الأسباب المشابهة لذلك[2]. فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شرية أقلية، فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال: إن الله تعالى يريد الأشياء ويريد الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة، فلم يعبأ به، فالخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض. وكل بقدر. وكذلك فان المادة قد علم من أمرها أنها تعجز عن أمور وتقصر عنها الكمالات في أمور. لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثرة إلى ما يقصر عنها. فاذا كان كذلك، فليس من الحكمة

(١) في (ب) بزيادة لفظ (كثيرة)

(٢) في (ب) لها بدلاً من (لذلك)

الإلهية[1] أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة. بل نقول: إن الأمور في الوهم إما أمور إذا توهمت موجودة وجودها يمتنع أن يكون إلا شراً على الإطلاق. وإما أمور وجودها أن يكون خيراً، ويمتنع أن يكون شروراً وناقصة. وإما أمور تغلب فيها الخيرية إذا وجدت وجودها، ولا يمكن غير ذلك بطباعها. وإما أمور تغلب فيها الشرية. وإما أمور متساوية الحالين. فأما ما لا شر فيه، فقد وجد في الطباع، وأما ما كله شر، أو الغالب فيه، أو المساوئ أيضاً فلم يوجد. وأما الذي الغالب في وجوده الخير فالأحرى به أن يوجد إذا كان الأغلب فيه أنه خير. فان قيل: فلم لم تمنع الشرية عنه أصلاً حتى كان يكون كله خيراً؟ فيقال: فحينئذ لم تكن هي هي، إذ قلنا: إن وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون بحيث لا يعرض عنها شر. فاذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر، فلا يكون وجودها الوجود الذي لها، بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت وهي غيرها، وهي حاصلة. أعني ما خلق بحيث لا يلزمه شر. ومثال هذا أن النار إذا كان وجودها أن تكون محرقة، وكان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه، إذ كان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق، وكان وجود كل واحد منهما أن تعرض له حركات شتى[2]، وكان وجود الحركات الشتى[3] في الأشياء على هذه الصفة وجوداً يعرض له الالتقاء. وكان وجود الالتقاء من الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل والانفعال. فان لم تكن الثواني، لم تكن الأوائل. فالكل إنما رتبت فيها القوى الفعالة والمنفعلة، السماوية والأرضية، الطبيعية والنفسانية، بحيث يؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه، ولا تؤدي إلى شرور، فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن تحدث في نفس صورة اعتقاد رديّ أو كفر، أو

(١) الحكمة الالهية: علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجية المجردة عن المادة التي لا بقدرتنا واختيارنا، وقيل: هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، والعمل بمقتضاه، ولذا انقسمت الى العلمية والعملية.

(٢) في (ب) كثيرة بدلاً من (شتى)

(٣) في (ب) الكثيرة بدلاً من (الشتى)

شر آخر في نفس أو بدن بحيث لو لم يكن كذلك، لم يكن النظام الكلي يثبت، فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة. وقيل: خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي. وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي. وقيل: «كل ميسر لما خلق له.»[1]

فان قال قائل: ليس الشر شيئاً نادراً أو أقلياً، بل هو أكثري، فليس كذلك، بل الشر كثير وليس بأكثري. وفرق بين الكثير والأكثرية. فان ههنا أموراً كثيرة هي كثيرة وليست أكثرية، كالأمراض. فانها كثيرة وليست أكثرية. فاذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر وجدته أقل من الخير الذي يقابله، ويوجد في مادته فضلاً عنه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية. نعم، الشرور التي هي نقصانات الكمالات الثانية، فهي أكثرية، لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها. وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة، ومثل فوت الجمال الرائع، وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الأولى، ولا في الكمالات التي تليها فيما يظهر منفعتها. وهذه الشرور ليست بفعل فاعل، بل لأن لا يفعل الفاعل؛ لأجل أن القابل ليس مستعداً، أو ليس يتحرك إلى القبول. وهذه الشرور هي إعدام خيرات من باب الفضل والزيادة في المادة.

فصل في معاد[2] الأنفس الإنسانية

وبالحري أن نحقق ههنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها، وأنها إلى أي حالة تصير. فنقول: يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة،

---

(١) هذا جزء من حديث طويل رواه الامام البخاري في كتاب التفسير سورة ٩٢ - ٣ - ٥، ٧ وكتاب الأدب ١٢٠ والقدر ٤ والتوحيد ٥٤، ورواه الامام مسلم في كتاب القدر ٦ - ٨ وابو داود في كتاب السنة ١٦ والترمذي في كتاب القدر ٣ والتفسير سورة ١١ وابن ماجة في المقدمة ١٠ والتجارات ٢ والامام أحمد بن حنبل في كتاب المسند ١: ٦، ٦. ٢٩، ٨٧، (حلبي)

(٢) العود: الرجوع الى الشيء بعد الانصراف عنه إما انصرافاً بالذات أو بالقول والعزيمة قال تعالى: ﴿ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون﴾ (سورة المؤمنون، آية ١٠٧) والمعاد: يقال =

وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد (ﷺ) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني. وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس. وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل. والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك. وإن أعطوها فلا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول، على ما نصفه عن قريب. فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها. فان البدنية مفروغ عنها في الشرع. فنقول: يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها، وأذى وشراً يخصها. مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة. ولذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء. ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية، وأذى كل واحد منها ما يضاده. وتشترك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها. والموافق لكل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل. فهذا أصل. وأيضاً فان هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة. فالذي كماله أتم وأفضل، والذي كماله أكثر، والذي كماله أدوم، والذي كماله أوصل إليه وأحصل له، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل. والذي هو في نفسه أشد إدراكاً. فاللذة أبلغ له وأوفى لا محالة. وهذا أصل. وأيضاً[1] فانه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما، بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ[2]، ولا

= للعود من الزمان الذي يعود فيه، وقد يكون للمكان الذي يعود اليه، قال تعالى: ﴿إن الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد﴾ (سورة القصص، آية ٨٥) قال أراد به مكة والصحيح ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام وذكره ابن عباس إن ذلك اشارة الى الجنة التي خلقه فيها بالقوة في ظهر آدم وأظهره منه حيث قال: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم﴾ (سورة الأعراف، آية ١٧)

(١) سقط من (ب) لفظ (وأيضاً)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (مرغوب)

يتصور كيفيته، ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل وما لم يشعر به، لم يشتق إليه، ولم ينزع نحوه، مثل العنين، فانه متحقق أن للجماع لذة، ولكنه لا يشتهيه، ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل شهوة أخرى، (كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل به إدراك، وإن كان مؤذياً)، وفي الجملة فانه لا يتخيله. وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة، والأصم عند الألحان المنتظمة. ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه. وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة، وأن رب العالمين (عز وجل) ليس له في سلطانه، وخاصية البهاء الذي له، وقوته الغير متناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف، والطيب نجله عن أن يسمى لذة. ثم للحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة، كلا بل أي نسبة تكون لما للمبادئ العالية إلى هذه الخسيسة. ولكنا نتخيل هذا ونشاهده، ولم نعرف ذلك بالاستشعار، بل بالقياس، فحالنا عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قط في عمره، ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها. وهذا أصل. وأيضاً فان الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة، وهناك مانع أو شاغل للنفس، فتكرهه، وتؤثر ضده عليه، مثل كراهية بعض المرضى الطعم الحلو، وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات، وربما لم تكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة أو اللذة، فلا يشعر بهما، ولا يستلذهما. وهذا أصل. وأيضاً فانه قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها، ولا تحس به، ولا تنفر عنه، حتى إذا زال العائق، تأذت به، ورجعت إلى غريزتها، مثل الممرور فربما لم يحس بمرارة فيه إلى أن يصلح[1] مزاجه، وتشفى أعضاؤه، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له. وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتة للغذاء البتة[2]، كارهاً له وهو أوفق شيء له، ويبقى عليه مدة طويلة، فاذا زال العائق، عاد إلى واجبه في طبعه، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه، ويهلك عنه فقدانه. وقد يحصل سبب الألم العظيم مثل إحراق النار، وتبريد الزمهرير، إلا أن الحس

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (من)

(٢) سقط من (ب) لفظ (البتة)

مأووف، فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة، فيحس حينئذ بالألم العظيم. فاذا تقررت هذه الأصول، فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤمه[1]، فنقول: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل. والخير الفائض في الكل مبدئاً من مبدأ الكل، سالكاً إلى الجواهر الشريفة. فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق الأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها. ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال الحق، ومتحداً به، ومنتقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه، وصائراً من جوهره. وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال إنه أتم وأفضل منها، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة، وتماماً، وكثرة، وسائر ما تتفاوت به لذائذ المدركات مما ذكرناه. وأما الدوام، فكيف يقاس الدوام الأبدي بالدوام المتغير الفاسد. وأما شدة الوصول، فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله، حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال، إذ العقل، والمعقول، والعاقل شيء واحد، أو قريب من الواحد. وأما أن المدرك في نفسه أكمل، فأمر لا يخفى[2]. وأما أنه أشد إدراكاً فأمر أيضاً تعرفه بأدنى تذكر لما سلف بيانه. فان النفس النطقية أكثر عدد مدركات، وأشد تقصياً للمدرك وتجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلا بالعرض، وله الخوض في باطن المدرك وظاهره، بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك، أو كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية. ولكننا في عالمنا وبدننا وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها كما أومأنا إليه في بعض ما قدمناه من الأصول[3].

(١) في (ب) نريده بدلاً من (نؤمه)
(٢) في (ب) واضح بدلاً من (لا يخفى)
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (والقواعد)

ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها[1]. اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتهما من أعناقنا، وطالعنا شيئاً من تلك اللذة، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً، وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة، ونسبة التذاذنا هذا إلى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق روائح المذوقات اللذيذة إلى الإلذاذ بتطعمها، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود. وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهمك، وعرضت عليك شهوة، وخيرت بين الطرفين، إستخفت بالشهوة إن كنت كريم النفس. والأنفس العامية أيضاً كذا. فانها تترك الشهوات المعترضة، وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل، أو تعيير، أو شوق لغلبة. وهذه كلها أحوال عقلية، فبعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية، ويصبر لها على المكروهات الطبيعية، فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على الأنفس من محقرات الأشياء، فكيف في الأمور النبيهة العالية! إلا أن الأنفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر، ولا تحس بما يلحق الأمور النبيهة لما قيل من المعاذير. وأما إذا انفصلنا عن البدن، وكانت النفس مما قد تنبهت، وهي في البدن لكمالها الذي هو معشوقها، ولن تحصله، وهي بالطبع نازعة إليه، إذ عقلت بالفعل أنه موجود. إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها، كما ينسى المرضى الحاجة إلى بدل ما يتحلل. وكما ينسى المرضى الاستلذاذ بالحلو، واشتهاءه. وكما تميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه كفؤ ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها، ودللنا على عظم[2] منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعادلها تفريق النار للاتصال، وتبديدها، وتبديل الزمهرير للمزاج. فيكون مثلنا حينئذ مثل المخدر الذي أومأنا[3] إليه فيما سلف، أو الذي عمل فيه نار أو زمهرير، فمنعت المادة اللابسة وجه الحس من الشعور به، فلم يتأذ، ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم.

(١) في (ب) بزيادة لفظ (البتة)
(٢) في (ب) كبر بدلاً من (عظم)
(٣) في (ب) أشرنا بدلاً من (أومأنا)

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه كان مثلها مثل المخدر الذي أذيق المطعم الألذ، وعرض للحال الأشهى، وكان لا يشعر به، فزال عنه الحذر، فطالع اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضة، وهي أجل من كل لذة وأشرف، فهذا هو السعادة[1]. وتلك هي الشقاوة. وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين، بل للذين أكسبوا للقوة العقلية الشوق إلى كمالها، وذلك عندما تبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال بكسب المجهول من المعلوم، والاستكمال بالفعل، فان ذلك ليس فيها بالطبع الأول، ولا أيضاً في سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب. وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة، فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق؛ لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً، وينطبع في جوهر النفس إذا تبرهن للقوى النفسانية أن ههنا أموراً يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت. وأما قبل ذلك فلا يكون لأن الشوق يتبع رأياً، وليس هذا الرأي للنفس أولياً، بل رأياً مكتسباً. فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي، لزم النفس ضرورة هذا الشوق. فاذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الإنفصال إلى التمام وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدي؛ لأن أوائل الملكة العلمية إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير، وقد فات. وهؤلاء إما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الأنسي، وإما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية. والجاحدون أسوأ حالاً لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال. وأما أنه

---

(١) السعادة: معاونة الأمور الالهية للانسان على نيل الخير وتضادها الشقاوة، سعدت به وسُعِدت، وهو سعيد ومسعود، وهم سعداء ومساعيد، وأسعده الله، وأسعد جده وأعظم السعادات الجنة، ولذلك قال تعالى: ﴿**وأما الذين سعدوا ففي الجنة**﴾ (سورة هود آية ١٠٨) والمساعدة: المعاونة بما يظن به سعادة، وقولهم: لبيك وسعديك أي أسعدك الله إسعاداً بعد اسعاد.
والأسعاد في البكاء خاصة، وقد استسعدته فأسعدني واسعدت النائحة الثكلى: أعانتها على البكاء والنوح.

كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى تجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة، وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة، فليس يمكنني أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب. وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان. ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى. وتتقرر عنده هيئة الكل، ونسب أجزائه بعضها إلى بعض. والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه. ويتصور العناية وكيفيتها، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل، أي وجود يخصها، وأية وحدة تخصها. وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه. وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها، ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً، ازداد للسعادة استعداداً. وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه. إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الإلتفات إلى ما خلفه جملة. ونقول: أيضاً إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا باصلاح الجزء العملي من النفس، ونقدم لذلك مقدمة. وكأنا قد ذكرناها فيما سلف. فنقول: إن الخلق[1] هو ملكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية. وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين، لا بأن يفعل أفعال لتوسط، بل بأن يحصل ملكة التوسط. وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة، وللقوى الحيوانية معاً. أما القوة الحيوانية فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان والانفعال. وأما القوة الناطقة فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء، كما أن ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة، وللقوى الحيوانية معاً. ولكن بعكس هذه النسبة. ومعلوم أن الإفراط والتفريط هما مقتضيا القوى

---

(١) قال الله تعالى لنبيه: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ (سورة القلم آية ٤) وقالت السيدة عائشة عندما سئلت عن الرسول ـ ﷺ: «كان خلقه القرآن.»
والدين كله خلق: فمن زاد عليك في الدين زاد عليك في الخلق وكذا التصوف: قال الكتاني: هو خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف، وقيل حسن الخلق: بذل الندى وكف الأذى، وقيل: فك الكف وكف الفك، وقيل: بذل الجميل، وكف القبيح، وقيل: التخلي عن الرذائل، والتحلي بالفضائل.

الحيوانية. وإذا قويت القوة الحيوانية، وحصل لها ملكة استعلائية، حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانية. وأثر إنفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن، شديدة الإنصراف إليه. وأما ملكة التوسط، فالمراد منها التبرئة عن الهيئات الإنقيادية، وتبقية النفس الناطقة على جبلتها، مع إفادة هيئة الإستعلاء والتنزه. وذلك غير مضاد لجوهرها، ولا مائل بها إلى جهة البدن، بل عن جهته. فان التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً، ثم جوهر النفس إنما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه، ويغفله عن الشوق الذي يخصه، وعن طلب الكمال الذي له، وعن الشعور بلذة الكمال ان حصل له، أو الشعور بألم النقصان إن قصر عنه، لا بأن النفس منطبعة في البدن ومنغمسة فيه. ولكن العلاقة التي كانت بينهما، وهو الشوق الجبلى إلى تدبيره، والاشتغال بآثاره، وبما يورد عليه من عوارضه، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن. فاذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب الإتصال به، كان قريب الشبه من حاله وهو فيه، فبما ينقص من ذلك تزول غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله، وبما يبقى منه معه يكون محجوباً عن الإتصال الصرف بمحل سعادته، ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعظم أذاه، ثم إن تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها، مؤذية له. وإنما كان يلهيها عنها أيضاً البدن وتمام انغماسه فيه. فاذا فارقت النفس البدن، أحست بتلك المضادة العظيمة، وتأذت بها أذى عظيماً. لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب. والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها. فيلزم إذاً أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها. وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق، فانها إذا فارقت البدن، وكانت غير مكتسبة الهيئات البدنية الردية، صارت إلى سعة من رحمة الله، ونوع من الراحة، وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية، وليس عندها هيئة غير ذلك. ولا معنى يضاده وينافيه، فتكون لا محالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها، فتعذب عذاباً شديداً[1]

(١) في (ب) عند فقد البدن.

بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأن آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي. ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً، وهو أن هذه الأنفس إن كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لأمثالهم على ما يمكن أن يخاطب به العامة، وتصور في أنفسهم من ذلك. فانهم إذا فارقوا[1] الأبدان، ولم يكن لهم[2] معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم لإتمام كمال، فتسعد تلك السعادة، ولا شوق كمال، فتشقى تلك الشقاوة، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام. ولا منع في المواد السماوية عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها.

قالوا: فانها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخروية، وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئاً من الأجرام السماوية، فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث[3] والخيرات الأخروية، وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا، وتقاسيه. فان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء، كما تشاهد ذلك في المنام. فربما كان المحلوم به أعظم شأناً في بابه من المحسوس. على أن الأخرى أشد استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق، وتجرد النفس وصفاء القابل. وليست الصورة التي ترى في المنام والتي تحس في اليقظة كما علمت إلا المرتسمة في النفس. إلا أن إحداهما تبتدئ من باطن، وتنحدر إليها. والثانية تبتدئ من خارج وترتفع إليها. فاذا ارتسمت في النفس، تم هناك إدراك المشاهدة. وإنما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس، لا الموجود من خارج. فكل ما ارتسم في النفس فعل فعله، وإن لم يكن سبباً من خارج، فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم. والخارج سبب

---

(١) في (ب) فارقت أرواحهم.

(٢) في (ب) معهم بدلاً من (لهم)

(٣) البعث: إثارة الشيء وتوجيهه يقال بعثته فانبعث.

ويأتي بمعنى الالهام قال تعالى: ﴿فبعث الله غراباً﴾ (سورة المائدة آية ٣١) أي الهم

ويأتي بمعنى إحياء الموتى في الدنيا ﴿ثم بعثناكم من بعد موتكم﴾ (سورة البقرة آية ٥٦) =

بالعرض، أو سبب السبب. فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان، واللتار بالقياس إلى الأنفس الخسيسة. وأما الأنفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الأحوال، وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية، وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها، وإلى المملكة التي كانت لها كل التبري. ولو كان بقي فيها أثر من ذلك اعتقادي، أو خلقي، تأذت وتخلفت لأجله عن درجة عليين إلى أن ينفسخ عنها.

فصل في المبدأ والمعاد بقول مجمل، وفي الإلهامات والدعوات المستجابة، والعقوبات السماوية وسائر الاحوال. ومنها الكلام على التنجيم ومنها الكلام على القضاء والقدر

ويجب أن تعلم أن الوجود إذا ابتدأ من عند الأول، لم يزل كل تالٍ منه أدون مرتبة من الأول، ولا يزال ينحط درجات. فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً، وهي الملائكة العملية. ثم مراتب الأجرام السماوية، وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها. ثم من بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صورة العناصر، ثم تتدرج يسيراً يسيراً، فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه، فيكون أخس ما فيه المادة، ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية ثم الناميات، وبعدها الحيوانات، وأفضلها الإنسان. وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل، ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية. وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة[1]. وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها،

= ويأتي بمعنى الاستيقاظ من النوم قال تعالى ﴿**وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم**﴾ (سورة الانعام آية ٦٠)
ويأتي بمعنى التسلط قال تعالى ﴿**بعثنا عليكم عباداً**﴾ (سورة الاسراء آية ٥)

(١) النبوة: سفارة بين الله وبين ذوي العقول لازاحة عللهم في أمر معادهم ومعاشهم.
وتصغير النبي نُبَيٌّ كنبيع وتصغير النبوة نبيئة يقول العرب: كانت نبيئة مسيلمة نبيئة سوء
وجمع النبي انبناء ونباء قال العباس بن مرداس.
يا خاتم النباء إنك مرسل   بالحق كل هدى السبيل هداكا
=

وهو أن يسمع كلام الله، ويرى ملائكة الله تعالى، وقد تحولت على صورة يراها، وقد بينا كيفية هذا، وبينا أن هذا الذي يوحى إليه تتشبح له الملائكة، ويحدث في سماعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الأرضي. وهذا هو الموحى إليه، وكما أن أول الكائنات من الإبتداء إلى درجة العناصر كان عقلاً ثم نفساً، ثم جرماً. فههنا يبتدئ الوجود من الأجرام، ثم تحدث نفوس، ثم عقول. وإنما تفيض هذه الصورة لا محالة من عند تلك المبادئ. والأمور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة والمنفعلة الأرضية، تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية. أما القوى الأرضية فيتم حدوث ما يحدث فيها بسبب شيئين: أحدهما القوى الفعالة فيها، إما الطبيعية، وإما الإرادية. والثاني القوى الإنفعالية، إما الطبيعية، وإما النفسانية. وأما القوى السماوية فيحدث عنها آثارها في هذه الأجرام التي تحتها على ثلاثة أوجه: أحدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيه للأمور الأرضية بوجه من الوجوه. وثانيها إما عن طبائع أجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات الواقعة منها مع القوى الأرضية والمناسبات بينها. وإما عن طبائعها النفسانية. والوجه الثالث فيه شركة ما مع الأحوال الأرضية، وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي أقول إنه قد اتضح لك أن لنفوس تلك الأجرام السماوية ضرباً من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل إدراك غير عقلي محض. وان لمثلها أن تتوصل إلى إدراك الحادثات الجزئية. وذلك يمكن بسبب إدراك تقارن أسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي أسباب. وما يتأدى إليه، وأنها تنتهي إلى طبيعية وإرادية موجبة لنسب إرادية فاترة غير حاتمة ولا جازمة، ولا تنتهي إلى القسر. فان القسرية إما قسر عن طبيعة، وإما قسر عن إرادة، وإليهما ينتهي التحليل في القسريات أجمع. ثم أن الإرادات كلها كائنة بعد ما لم تكن، فلها أسباب تتوافى فتوجبها. وليست توجد إرادة بارادة. وإلا لذهب

= إن الاله بنى عليك محبة   في خلقه ومحمداً سماكا
ويروى: يا خاتم الانباء ويجمع أيضاً على نبيين وأنبياء.

إلى غير النهاية، ولا عن طبيعة المريد، وإلا للزمت الإرادة ما دامت الطبيعة، بل الإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات، والدواعي تستند إلى أرضيات وسماويات، وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادة. وأما الطبيعة فان كانت راهنة، فهي أصل، وإن كانت قد حدثت، فلا محالة أنها تستند أيضاً إلى أمور سماوية وأرضية. وقد عرفت جميع هذا فيما قبل. وإن لازدحام هذه العلل وتصادمها، واستمرارها نظاماً ينجر تحت الحركة السماوية. وإذا علمت الأوائل بما هي أوائل وهيئة انجرارها إلى الثواني، علمت الثواني ضرورة.
فمن هذه الأشياء علمنا أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات. أما ما فوقها، فعلمها على نحو كلي. وأما هي، فعلى نحو جزئي كالمباشر، أو المتأدي إلى المباشر المشاهد بالحواس، فلا محالة أنها تعلم ما يكون. ولا محالة أنها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو أصوب، والذي هو أصلح وأقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين. وقد بينا أن التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور ههنا إذا كانت ممكنة، ولم يكن هناك أسباب سماوية تكون أقوى من تلك التصورات مما هو أقدم، ومما هو في أحد القسمين من الثلاث غير هذا الثالث. وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجوداً لا عن سبب[1] أرضي، ولا عن سبب طبيعي من السماء[2]، بل عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور في الأمور السماوية، وليس هذا بالحقيقة تأثيراً، بل التأثير لمبادئ وجود ذلك الأمر من الأمور السماوية، فانها إذا عقلت الأوائل، عقلت ذلك الأمر. وإذا عقلت ذلك الأمر، عقلت ما هو أولى بأن يكون. وإذا عقلت ذلك، كان إذ كان لا مانع فيه إلا عدم علة طبيعية أرضية، أو وجود علة طبيعية أرضية. أما عدم العلة الطبيعية الأرضية مثل أن يكون ذلك الشيء هو أن يوجد حرارة فلا تكون قوة مسخنة طبيعية أرضية، فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير فيه، كما أنه تحدث هي في أبدان الناس، عن أسباب من تصورات الناس، وعلى ما عرفته

(١) في (ب) بزيادة لفظ (عارض)
(٢) في (ب) سماوي بدلاً من (السماء)

فيها سلف[1]. وأما مثال الثاني فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط[2]، بل وجود المبرد في ذلك أيضاً. فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجبه المبرد يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا. فتكون أصناف هذا القسم إحالات لأمور طبيعية، أو إلهامات تتصل بالمستدعي أو بغيره، أو اختلاط من ذلك يؤدي واحد منها، أو جملة مجتمعة إلى الغاية النافعة. ونسبة التضرع إلى استدعاء هذه القوة نسبة التفكر إلى استدعاء البيان. وكلٌ يفيض من فوق. وليس هذا يتبع تصورات النفوس السماوية، بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا أنه يليق به. ومن عنده يبتدئ كون ما يكون. ولكن بالتوسط. وعلى ذلك علمه، فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات والقرابين، وخصوصاً في أمر الإستسقاء، وفي أمور أخرى. ولهذا ما يجب أن يخاف المكافأة على الشر، ويتوقع المكافأة على الخير. فان ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر، وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور آياته. وآياته هي وجود جزئياته. وهذه الحال معقولة عند المبادئ، فيجب أن يكون لها وجود. فان لم يوجد، فهناك شيء لا ندركه، أو سبب آخر يعاوقه. وذلك أولى بالوجود من هذا. ووجود ذلك ووجود هذا معاً من المحال. وإذا شئت أن تعلم أن الأمور التي عقلت[3] نافعة، مؤدية إلى المصالح، قد أوجدت في الطبيعة على النحو من الإيجاد الذي علمته وتحققته، فتأمل حال منافع الأعضاء في الحيوانات والنبات. وأن كل واحد كيف خلق، وليس هناك البتة[4] سبب طبيعي، بل مبدأه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت. وكذلك فصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت. واعلم أن أكثر ما يقر به الجمهور ويفزع إليه، ويقول به فهو حق، وإنما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلله وأسبابه. وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والإثم. فليتأمل شرح هذه الأمور من

---

(١) في (ب) فيما سبق بدلاً من (سلف)
(٢) سقط من (ب) لفظ (فقط)
(٣) سقط من (ب) جملة (التي عقلت)
(٤) سقط من (ب) لفظ (البتة)

هناك. وصدق بما كان يحكى من العقوبات الإلهية النازلة على مدن فاسدة، وأشخاص ظالمة. وانظر أن الحق كيف ينصر، واعلم أن السبب في الدعاء منا أيضاً، وفي الصدقة وغير ذلك، وكذلك حدوث الظلم والإثم إنما يكون من هناك. فان مبادئ جميع هذه الأمور تنتهي إلى الطبيعة والإرادة، والاتفاق. والطبيعة مبدأها من هناك. والإرادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن، وكل كائن بعدما لم يكن، فله علة. وكل إرادة لنا فلها علة. وعلة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية، بل أمور تعرض من خارج، أرضية وسماوية. والأرضية تنتهي إلى السماوية. واجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة. وأما الإتفاق، فهو حادث عن مصادمات هذه. وإذا حللت الأمور كلها، استندت إلى مبادئ وجودها ينزل من عند الله تعالى. والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الأول البسيط، والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء، والأمر الإلهي الأول. ولو أمكن إنسان من الناس أن يعرف الحوادث التي في الأرض والسماء جميعاً وطبائعها، لفهم كيفية ما يحدث في المستقبل. وهذا المنجم القائل بالأحكام مع أن أوضاعه الأولى ومقدماته ليست تسند إلى برهان، بل عسى أن يدعي فيها التجربة، أو الوحي[1]. وربما حاول قياسات شعرية أو خطابية في إثباتها. فانه إنما يعول على دلائل جنس واحد من أسباب الكائنات، وهي التي في السماء على أنه لا يضمن من عنده الإحاطة بجميع الأحوال التي في السماء. ولو ضمن لنا ذلك ووفى به، لم يمكنه أن يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت. وإن كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوماً عندنا، وذلك مما لا

(١) الوحي: ما يقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة، فان العبارة يجوز منها الى المعنى المقصود بها، ولذا سميت عبارة بخلاف الاشارة التي هي الوحي فانها ذات المشار إليه، والوحي هو المفهوم الأول، والافهام الأول، ولا تعجب من أن يكون عين الفهم عين الافهام عين المفهوم منه، قال أبو القاسم الأصفهاني: الوحي الاشارة السريعة ولتضمن السرعة، قيل: أمر وحي، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز أو التعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وباشارة ببعض الجوارح وبالكتابة. وقد حمل كل ذلك قوله تعالى: **﴿فأوحى إليهم أن سبِّحوا بكرة وعشيا﴾** (سورة مريم آية ١١)

يكفي أن تعلم أنه وجد أو لم يوجد، وذلك لأنه لا يكفيك أن تعلم أن النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا في أن تعلم أنها سخنت ما لم تعلم أنها حصلت. وأي طريق في الحساب يعطينا المعرفة بكل حدث وبدعة في الفلك. ولو أمكنه أن يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك، تم لنا به الإنتقال إلى المغيبات، فان الأمور المغيبة التي في طريق الحدوث إنما تتم بمخالطات بين الأمور السماوية التي نتسامح أننا حصلناها بكمال عللها، وبين الأمور الأرضية المتقدمة واللاحقة فاعلها ومنفعلها، طبيعيها وإراديها وليست تتم بالسماويات وحدها. فما لم يحط بجميع الحاضر من الأمرين، وموجب كل واحد منهما، خصوصاً ما كان متعلقاً بالمغيب لم يتمكن من الإنتقال إلى المغيب. فليس لنا إذاً اعتماد على أقوالهم، وإن سلمنا متبرعين أن جميع ما يعطوننا من مقدماتهم الحكمية صادقة.

فصل في اثبات النبوة، وكيفية دعوة النبي الى الله والمعاد.

ونقول: الآن من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً، يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، وأنه لا بد أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه، يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به، وبنظيره. فيكون مثلاً هذا ينقل إلى ذاك. وذاك يخبز لهذا. وهذا يخيط للآخر. والآخر يتخذ الإبرة لهذا. حتى إذا اجتمعوا، كان أمرهم مكفياً. ولهذا ما اضطروا إلى عقد المدن والإجتماعات، فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدنيته على شرائط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الإقتصار على اجتماع فقط، فانه يتحصل على جنس بعيد الشبه من الناس عام لكمالات الناس، ومع ذلك فلا بد لأمثاله من اجتماع، ومن تشبه بالمدنيين. وإذا كان هذا ظاهراً، فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة[1] إلا بمعاملة، كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له. ولا بد في المعاملة من سنة وعدل. ولا بد للسنة والعدل من سانٍ

(١) ليس في (ب) لفظ (المشاركة)

ومعدل، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة[١]. ولا بد من أن يكون هذا إنساناً. ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون، ويرى كل منهم ما له عدلاً، وما عليه ظلماً، فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الناس، ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء، بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء. ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع، ولا تقتضي هذه التي هي أسها، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة تعلم ذلك ولا تعلم هذا. ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الأمر الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد، بل كيف يجوز أن لا يوجد، وما هو متعلق بوجوده، ومبني على وجوده موجود. فواجب إذاً أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً. وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به عنهم. فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها. فهذا الإنسان إذا وجد، وجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه، وإنزاله الروح القدس عليه، فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً، وأنه عالم بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع أمره. وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق. وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد، ولمن عصاه المعاد المشقي، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة. ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له[٢]. فأما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن

(١) السنة: هي الطريقة والسيرة، ومنه قوله ـ ﷺ ـ : «من سن سنة حسنة» أي طرق طريقة حسنة، وإذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها ما أمر النبي ﷺ به أو نهى عنه أو ندب إليه قولاً وفعلاً مما لم ينطق به الكلام العزيز، ولهذا يقال أدلة الشرع الكتاب والسنة أي القرآن والحديث، وفلان متسنن أي عامل بالسنة.

(٢) قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (سورة الشورى، آية ١١) وعندما =

يصدقوا بوجوده، وهو غير مشار إليه في مكان، فلا ينقسم بالقول، ولا هو خارج العالم ولا داخله، ولا شيء من هذا الجنس. فقد عظم عليهم الشغل، وشوش ما بين أيديهم، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق الذي يشذ وجوده ويندر كونه. فانه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكد. وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه. فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود، أو يقعوا في الشارع، وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات التي تصدهم عن أعمالهم البدنية، وربما أوقعتهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة، ومنافية لواجب الحق، فكثرت فيهم الشكوك والشبه، وصعب الأمر على اللسان في ضبطهم. فما كان بمتيسر له في الحكمة الإلهية. ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة، بل لا يجب أن يرخص في التعريض بشيء من ذلك، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة. ويلقى إليهم منه هذا القدر. أعني أنه لا نظير له، ولا شبه ولا شريك. وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً. وهو أن ذلك شيء لا عين رأته ولا أذن سمعته. وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم، ومن الألم ما هو عذاب مقيم. واعلم أن الله تعالى يعلم وجه الخير في هذا، فيجب أن يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه على ما علمت، ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ليستدعي المستعدين بالجبلة للنظر إلى البحث الحكمي في العبادات ومنفعتها[1] في الدنيا والآخرة. ثم إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت. فان المادة التي تقبل كمالاً مثله تقع في قليل من الأمزجة فيجب لا محالة أن يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في

= ذهب جماعة من اليهود وقالوا للرسول ﷺ يا محمد: صف لنا ربك..؟ نزل قول الله تعالى: ﴿قل هو الله أحد ۝ الله الصمد ۝ لم يلد ولم يولد ۝ ولم يكن له كفواً أحد.﴾

(سورة الاخلاص كاملة)

(١) في (ب) بزيادة لفظ (لأصحابها)

أمور المصالح الإنسانية تدبيراً. ولا شك أن الفائدة من ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد، وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي. فيجب أن يكون على الناس[1] أفعال وأعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة، حتى يكون الذي ميقاته بطل مصاقباً للمقتضى منه، فيعود به التذكر من رأس. وقبل أن ينفسخ يلحق عاقبه. ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكر الله تعالى والمعاد لا محالة. وإلا فلا فائدة فيها. والتذكير لا يكون إلا بألفاظ تقال، أو نبات تنوى في الخيال. وأن يقال لهم: إن هذه الأفعال يتقرب بها إلى الله، ويستوجب بها الخير الكريم. وأن تكون تلك الأفعال بالحقيقة على هذه الصفة. وهذه الأفعال مثل العبادات المفروضة على الناس. وبالجملة يجب أن يكون فيها منبهات. والمنبهات إما حركات وإما إعدام حركات تفضي إلى حركات. فأما الحركات فمثل الصلوات. وأما إعدام الحركات فمثل الصوم، فانه وإن كان معنى عدمياً، فانه يحرك من الطبيعة تحريكاً شديداً ينبه صاحبه على أنه على جملة من الأمر ليست هدراً، فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك، وأنه القربة إلى الله تعالى. ويجب أن أمكن أن يخلط بهذه الأحوال مصالح أخرى في تقوية السنة وبسطها، والمنافع الدنيوية للناس أيضاً أن يفعلوا. وذلك مثل الجهاد والحج، على أن يعين مواضع من البلاد بأنها أصلح المواضع للعبادة، وأنها خاصة لله، ويعين أفعالاً مما لا بد منه بأنها في ذات الله (عز وجل). مثل القرابين[2] فانها مما تعين في هذا الباب معونة شديدة. والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة إذا كان مأوى الشارع ومسكنه، فانه يذكره أيضاً. وذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله (عز وجل) والملائكة. والمأوى الواحد ليس

---

(١) بزيادة لفظ (الذين آمنوا)

(٢) القربان: ما يتقرب به الى الله، وصار في التعارف اسماً للنسيكة التي هي الذبيحة وقوله تعالى: ﴿**فلولا نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قرباناً آلهة**﴾ (سورة الاحقاف، آية ٢٨) من قولهم: قربان الملك لمن يتقرب بخدمته الى الملك، ويستعمل ذلك للواحد والجمع وقرابين الملك جلساؤه وخواصه تقول: فلان الملك ومن بعدانه، ولكونه في هذا الموضع جمعاً قال تعالى: (آلهة) والتقرب: التحري لما يقتضي خطوة.

يجوز أن يكون نصب عين الأمة كافة. فبالحري أن يفرض إليها مهاجرة وسفراً. ويجب أن يكون أشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه أنه مخاطب لله (عز وجل) ومناج إياه، وصائر إليه، وماثل بين يديه. وهذا هو الصلاة، فيجب أن يسن للمصلي من الأحوال التي يستعد بها للصلاة ما جرت به العادة بمؤآخذة الإنسان نفسه عند لقاء الملك الإنساني من الطهارة والتنظيف سننا بالغة، وأن يسن عليه فيها ما جرت العادة وأن يسن في الطهارة والتنظيف بمؤآخذته نفسه عند لقائه الملك من الخشوع والسكون، وغض البصر، وقبض الأطراف، وترك الالتفات والاضطراب. وكذلك يسن له في كل وقت من أوقات العبادة آداباً ورسوماً محمودة. فهذه الأحوال ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله (عز إسمه) في أنفسهم، فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك، وإن لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك، مع انقراض قرن أو قرنين. وينفعهم أيضاً في المعاد منفعة عظيمة فيما ينزه به أنفسهم على ما عرفته. وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم في المعاد، فقد قررنا حال المعاد الحقيقي، وأثبتنا أن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس. وتنزيه النفس تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة. وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات. والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس، وتديم تذكيرها بالمعدن الذي لها. فاذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها، لم تنفعل من الأحوال البدنية، ومما يذكرها ذلك ويعينها عليه أفعال متعبة وخارجة عن دعاوى الفطن[1]، بل الفطن يتولاها مع التكلف. فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية، وتهدم إرادتها من الإستراحة والكسل، ورفض العناء، وإخماد الغريزة، واجتناب الإرتياض إلا في اكتساب أعراض من اللذات البهيمية، ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله والملائكة، وعالم السعادة، شاءت أم أبت، فيقرر لذلك فيها هيئة الإنزعاج عن هذا البدن

---

(١) الفطنة: كالفهم تقول: فطن للشيء يفطُن بالضم فطنه وفطن بالكسر فطنه أيضاً وفطانة وفطانية بفتح الفاء فيهما ورجل فطن بكسر الطاء وضمها.

وتأثيراته، وملكة التسلط على البدن، فلا تنفعل عنه. فاذا جرت عليها أفعال بدنية، لم يؤثر فيها هيئة وملكة تأسرها لو كانت مخلدة إليه، منقادة له من كل وجه. فلذلك ما قال القائل الحق:

﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾[1]

فان دام هذا الفعل من الإنسان، استفاد ملكة الإلتفات إلى جهة الحق، والاعراض عن الباطل، وصار شديد الإستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية. وهذه الأفعال لو فعلها فاعل، ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله تعالى، وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل أن يتذكر الله تعالى ويعرض عن غيره، لكان جديراً بأن يفوز من هذا الذكاء بحظ فكيف إذا استعملها من يعلم أن البنى من عند الله، وبارسال الله، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله، وأن جميع ما يسنه فانما هو ما وجب من عند الله أن يسنه. وإنما يسنه من عند الله، فالنبي فرض عليه من عند الله أن يفرض عباداته، وتكون الفائدة في العبادات للعابدين بما يبقي به فيهم السنة والشريعة التي هي أسباب وجودهم، وبما يقربهم عند المعاد من الله زلفى[2] بزكاتهم، ثم هذا الإنسان هو الملي بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم، وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتألهه.

تم الكتاب، والحمد والثناء لواهب العقل والحكمة في المبدأ والمآب

---

(١) سورة هود آية رقم ١١٤

(٢) الزلفى: القربة، والمنزلة قال تعالى: **﴿فلما رأوه زلفة﴾** (سورة الملك آية ٢٧)
وقال تعالى: **﴿وان له عندنا لزلفى﴾** (سورة ص آية ٤٠) وجمع الزلفة زلف قال العجاج:
ناج طواه الأين مما وجفا طيّ الليالي زلفاً فزلفا
والزلفة أيضاً الطائفة من أول الليل قال تعالى: **﴿وزلفاً من الليل﴾** (سورة هود آية ١١٤)

=

الفهارس العامة للجزء الثاني من كتاب النجاة

ا - فهرس آيات القرآن الكريم للجزء الثاني

رقم الصفحة	الآيـــــــــة	السورة	رقم الآية
٢٩	قال الله تعالى: «وهو كل على مولاه».	النحل	٧٦
٣٥	قال الله تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب».	المائدة	١١٦
٣٩	قال الله تعالى: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأتِ بخير منها أو مثلها ألم تعلمَ أن الله على كل شيء قدير».	البقرة	١٠٦
٣٩	قال الله تعالى: «إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون».	الجاثية	٢٩
٦٩	قال الله تعالى: «والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم».	يس	٣٩
٨٠	قال الله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».	الشورى	١١
٨٢	قال الله تعالى: «وان تصوموا خير لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون».	البقرة	١٩٧
٨٢	قال الله تعالى: «وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير».	الأنعام	١٧
٩٦	قال الله تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر».	البقرة	١٨٥
٩٦	قال الله تعالى: «نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين».	القصص	٨٣
٩٧	قال الله تعالى: «وقالوا من أشد منا قوة».	فصلت	١٥
٩٧	قال الله تعالى: «فاعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردما».	الكهف	٩٥
١٠٣	قال الله تعالى: «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين».	سبأ	٣
١١٢	قال الله تعالى: إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً».	النساء	١٠٣
١١٢	قال الله تعالى: «وإذا الرسل اقتت».	المرسلات	١١
١١٤	قال الله تعالى: «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وان تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون».	البقرة	٢٨٠

رقم الصفحة	الآيـــــــــة	السورة	رقم الآية
١١٤	قال الله تعالى: «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبي واستكبر وكان من الكافرين».	البقرة	٣٤
١١٤	قال الله تعالى: «ويخافون يوماً كان شره مستطيرا».	الانسان	٧
١١٤	قال الله تعالى: «وكان في المدينة تسعة رهط يفسدون في الأرض ولا يصلحون».	البقرة	٤٨
١١٤	قال الله تعالى: «كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بـالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله».	آل عمران	١١٠
١١٤	قال الله تعالى: «وكان الله علياً حكيماً».	النساء	١٠٤، ١١١
١١٤	قال الله تعالى: «وكان الله غفوراً رحيماً».	الانسان	٩٦
١٢١	قال الله تعالى: «يظنون أنهم ملاقو ربهم».	البقرة	٤٦
١٢١	قال الله تعالى: «فظن أن لن نقدر عليه».	الأنبياء	٨٧
١٢٥	قال الله تعالى: «فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هـل يذهبن كيده ما يغيظ».	الحج	١٥
١٢٥	قال الله تعالى: والسماء بنيناها بأيد وانا لموسعون».	الذاريات	١٢٥
١٢٧	قال الله تعالى: «الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين وإذا مرضت فهو يشفين والذي يميتني ثم يحيين».	الشعراء	١٢٧
١٢٩	قال الله تعالى: «ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى».	المائدة	٢
١٥١	قال الله تعالى: «ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون».	المؤمنون	١٠٧
١٥٢	قال الله تعالى: «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد».	القصص	٨٥
١٥٢	قال الله تعالى: «وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم».	الأعراف	١٧
١٥٦	قال الله تعالى: «وأما الذين سعدوا ففي الجنة هم فيها خالدون».	هود	١٠٨
١٥٧	قال الله تعالى: «وإنك لعلى خلق عظيم»	القلم	٤
١٥٩	قال الله تعالى: «فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه».	المائدة	٣١
١٥٩	قال الله تعالى: «ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون».	البقرة	٥٦

رقم الصفحة	الآيـــــــة	السورة	رقم الآية
١٦٠	قال الله تعالى: «وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه».	الأنعام	٦٠
١٦٠	قال الله تعالى: «بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً».	الأسراء	٥
١٦٤	قال الله تعالى: «فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشياً».	مريم	١١
١٦٦	قال الله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».	الشورى	١١
١٦٧	قال الله تعالى: «قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد».	الاخلاص	كاملة
١٦٨	قال الله تعالى: «فلولا نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قرباناً آلهة».	الاحقاف	٢٨
١٧٠	قال الله تعالى: «إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين».	هود	١١٤
١٧٠	قال الله تعالى: «فلما رأوه زلفة سيئت وجوه الذين كفروا».	الملك	٢٧
١٧٠	قال الله تعالى: «وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب».	ص	٤٠
١٧٠	قال الله تعالى: وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين».	هود	١١٤

٢ - فهرس الأحاديث النبوية

٣ ـ فهرس الأشعار

رقم الصفحة	البيـــان	رقم الصفحة
١	قال الشاعر: فما وجد الأعداء في نقيصة ولا طاف لي منهم بوحش صائداً	٧٣
٢	وقال الشاعر: فالغدر نقص فاحذر التناقصا	٧٣
٣	قال الشاعر: ولقد طغت مجامع الريلات ريلات هند خيرة الملكات	٨٢
٤	قال الشاعر: فـإن سـماءنـا لمـا تجـلـت خـلال نجـومها حتى الصباح ريـاض بنفسج خضـل نـداء تفتـح بينهـا نـور الأقـاحي	١٢٥
٥	قال الشاعر: يـا خـاتم البنـاء إنـك مـرسـل بالحق كل هدى السبيل هداكا إن الإلـه بـنى عليـك محبـة في خـلقـه ومحـمـداً سماكـا	١٥٣
٦	قال الشاعر: نـاج طـواه الاين ممـا وجفـا طي الليـالى زلـفـاً فـزلـفا	١٦٣

٤ ـ فهرس المصطلحات اللغوية والفلسفية التي تم التعريف بها في الجزء الثاني

حرف الصاد

حرف الظاء

حرف العين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حرف الواو

٥ ـ فهرس الأعلام

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف الهاء

٦ - ثبت بمراجع التحقيق

١ - الأحكام في أصول الأحكام: لسيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي. ط. المعارف. القاهرة. ١٣٣٢ هـ. ١٩١٤ م.

٢ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني. تحقيق د. محمد يوسف موسى، والأستاذ علي عبد المنعم. ط. الخانجي. القاهرة ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠ م.

٣ - الإشارات والتنبيهات لأبي على الحسين بن عبد الله بن سينا تحقيق د. سليمان دنيا. ط. المعارف. القاهرة. ١٩٥٧ هـ. ١٩٦ م.

٤ - أصول الدين لعبد القاهر بن طاهر البغدادي. إستانبول ١٣٤٦ هـ ١٩٢٨ م.

٥ - إعتقادات فرق المسلمين والمشركين بفخر الدين الرازي. تحقيق د. على سامي النشار. ط. النهضة المصرية. القاهرة. ١٣٥٦ هـ. ١٩٣٨ م.

٦ -. الأعلام. لخير الدين الزركلي. الطبعة الثانية. القاهرة ١٣٧٨ هـ. ١٩٥٨ م.

٧ - أقسام العلوم العقلية. لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. ط. أمين هندية. القاهرة ١٣٦٦ هـ. ١٩٨٠ م.

٨ - البدء والتاريخ. لمطهر بن طاهر المقدسي. ط. باريس ١٨٩٩ م.

٩ - البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانات والسحر والنارجيليات. للباقلاني. ط. بيروت ١٩٥٨م.

١٠ - تاريخ الحكماء «مختصر الزوزني» من كتاب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» لعلي بن يوسف القفطي. ط. ألمانيا ١٩٠٣ م.

١١ - تلبيس إبليس. لابن الجوزي. تحقيق محمود مهدي. ط. ١٣٩٦ هـ.

١٢ - التعريفات. لعلي بن محمد الجرجاني. تحقيق د. عبد الرحمن عميرة. ط. عالم الكتب - بيروت. لبنان ١٩٨٩ م.

١٣- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامين للشيخ مصطفى عبد الرازق. ط. الحلبي. القاهرة.

١٤ - التوحيد واثبات صفات الرب. لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة. ط. المنيرية. القاهرة. ١٣٥٣ هـ.

١٥ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية. ط. المدني. القاهرة ١٣٧٩ هـ. ١٩٥٩ م.

١٦ - خلاصة تهذيب الكمال في أسماء الرجال. لأحمد بن عبد الله الخزرجي الأنصاري. ط. الخيرية. القاهرة. ١٣٢٢ هـ.

١٧ - دائرة المعارف الإسلامية. إعداد وتحرير إبراهيم زكي خورشيد وزميليه. ط. الشعب. مصر.

١٨ - رجال الطوسي. لأبي جعفر بن الحسن الطوسي. تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم. ط. الحيدرية. النجف. ١٣٨١ هـ. ١٩٦١ م.

١٩ - الرد على الجهمية والزنادقة. لأحمد بن حنبل. تحقيق. د. عبد الرحمن عميرة. ط. اللواء. الرياض.

٢٠ - الرسالة العرشية. لابن سينا ضمن مجموعة رسائل الشيخ الرئيس. ط. حيدر أباد. ١٣٤٥ هـ.

٢١ - الشفاء. لابن سينا - قسم النفس - من الطبيعيات. تحقيق: يان باكوش. ط. مطبعة المجمع العلمي التشيكوسلوفاكي. براغ ١٩٥٦.

٢٢ - طبقات الأطباء «عيون الأنباء في طبقات الأطباء». لأحمد بن القاسم المعروف بابن أبي أصيبعة. دار الفكر. بيروت. ١٣٧٦ هـ.

٢٣ - الفصل في الملل والأهواء والنحل. لأبي محمد بن حزم. تحقيق د. عبد الرحمن عميرة وزميله. ط. عكاظ. جدة. السعودية.

٢٤ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. محمد فؤاد عبد الباقي. مطابع الشعب. مصر.

٢٥ - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ا. ن. ي. فنسنك، مطبعة بريل لندن. ١٩٦٢ م.

٢٦ - نهاية الإقدام في علم الكلام. للشهرستاني. تحقيق ألفريد جيوم

٧ - فهرس الموضوعات